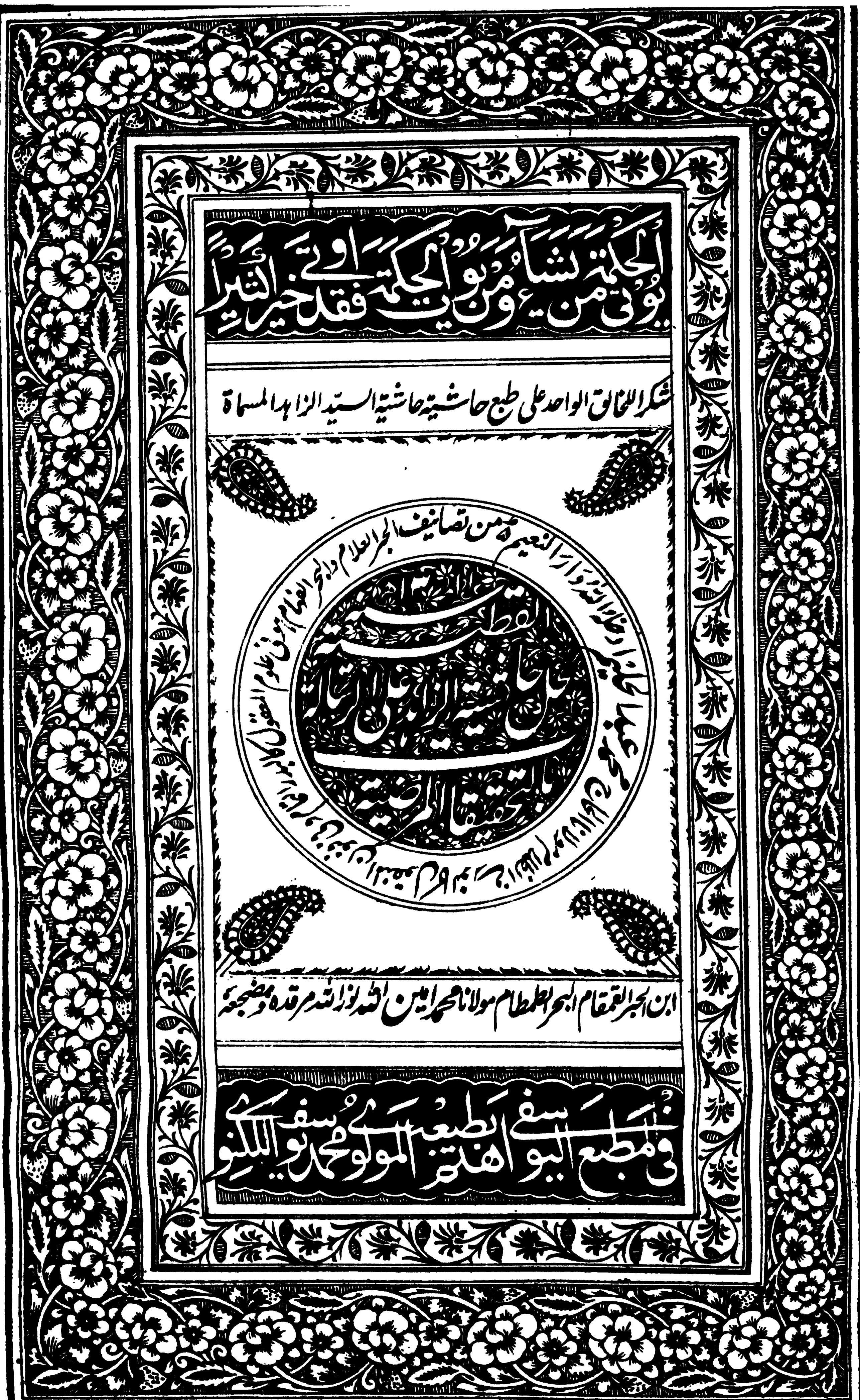
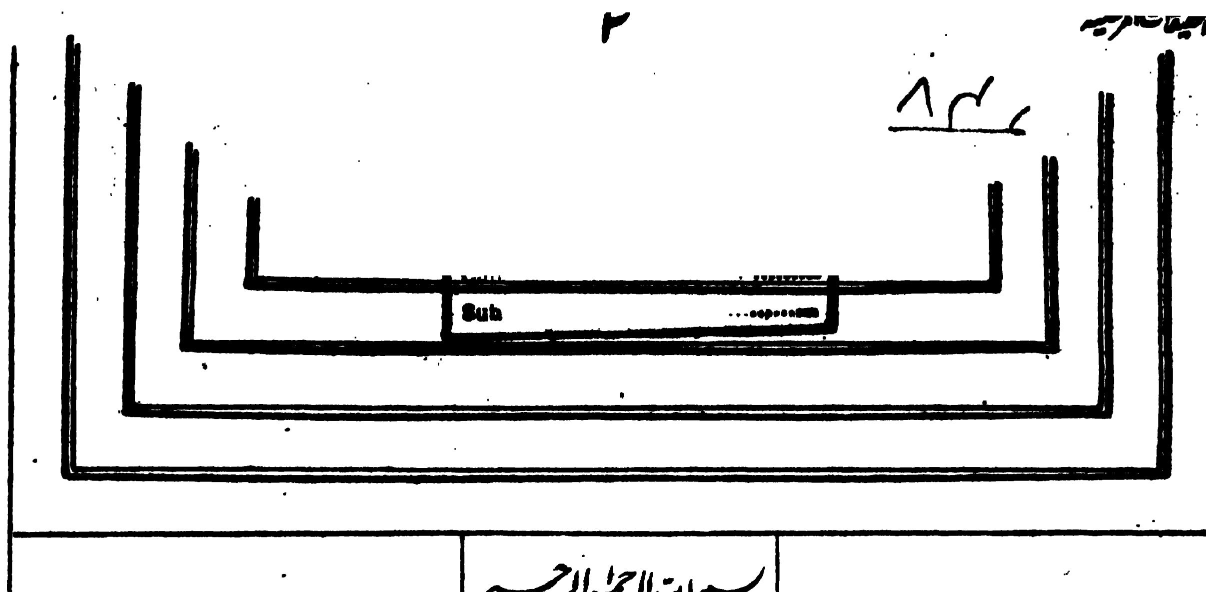

يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
شكرا للخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة
القطبية
على حاشية الزاهد على الرسالة
بالتحفة الرضية
من تصانيف الحبر العلام والبحر الفهام
ابن الحبر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه
في المطبع اليوسفي اهتم بطبعه المولوي محمد يوسف اللكنوي



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لمن بيده انالة الموجودات وفي قدرته اعادة المعدومات والصلوة على من هو اول الاشكال وعلى من تبعه سيما الاصحاب والآل اما بعد فيقول العبد المفتاق الى رحمة ربه الكريم محمد المدعو بعبد الحليم الانصاري نسبًا واللكنوي مولدًا ابن مولانا محمد امين اشد الله وصله الى غاية متمناه ان حاشية السيد الزاهد على الرسالة القطبية لما كانت قليلة المباني وكثيرة المعاني فالتمس مني بعض الطلبة ان اولف عليها حاشية جامعة للحواشي ومزيلة للغواشي فشرعت في اجابة ملتمسه على حسب مأموله متمسكا بحبله المتين انه خير موفق ومعين فجاءت بحمد الله مما يقبله الطلبة وان رد ما الكملة وسميتها بالتحقيقات المرضية بحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية وبه نستعين قوله كان المراد آه حاصله ان المراد بالعلم المتجدد الواقع في كلام المص اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة آه علم يتحقق كل فرد من ذلك العلم بعد تحقق الموصوف وان هو الا الحصولي لا الحضوري فان قلت ان مفهوم العلم في الحضوري ايضا من حيث هو علم صفة من الصفات يتحقق في لحاظ العقل بعد تحقق مفهوم الموصوف الذي هو العالم من حيث هو عالم لان تصور العقل الموصوف باعتبار انه موصوف يكون مقدما على تصور الصفة باعتبار انها صفة فيتحقق البعدية في العلم الحضوري ايضا فلا يصح الحصر الذي اورده السيد المحشي بقوله ليس الا العلم الحصولي قلت ان المضاف محذوف في كلامه فمعناه ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد من افراد ذلك العلم بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف فبعض افراد العلم الحضوري كعلم الباري تعالى للممكنات علما تفصيليا ويجي تفصيله وان كان فيه هذه البعدية لكن في بعضها كعلمنا بانفسنا لا يتصور هذه البعدية لان مصداق العالم والعلم ههنا واحد ليس فيه تغاير وتكثر اصلا اذ ذات العالم هو العلم بمعنى الحاضر عند الذات المدركة لان ذات العالم في مرتبة ذاته حاضرة عندها على ما سياتي فلا يتحقق ههنا بين مصداقي العلم والعالم قبلية وبعدية واما في العلم الحصولي فيتحقق هذه البعدية في جميع موارده لان حصول شئ في شئ يستدعي ان يكون الحاصل بعد ما حصل فيه بخلاف حضور شئ عند شئ لانه يجوز ان يكون الشئ حاضرا عند ذاته ولان العلم الحصولي صفة منضمة قائمة بالموصوف الذي هو العالم فيكون العلم الحصولي مغايرا للموصوف لتغاير الصفة المنضمة مع الموصوف فيكون بعده قطعا اذ الصفة المنضمة لا تحقق الا بعد تحقق المنضم اليه وهو الموصوف فيصح الحصر ثم اعلم اولا ان البعدية على ضربين احدهما البعدية الذاتية وهي التي بها يكون وجود البعد بدون القبل ممتنعا كبعدية المعلول عن الواجب وهذه البعدية كما يتحقق في العلم الحصولي الحادث كذلك في الحصولي القديم اذ من البداهة ان وجود الحاصل اي العلم بدون ما يحصل فيه وهو العالم محال لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف فلو اريد بالبعدية في كلام المحشي هذه البعدية يكون الحاصل ان العلم المتجدد نحو واحد من العلم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية ذاتية فيكون مورد القسمة حصوليا مطلقا سواء كان قديما او حادثا ولا يكون مورد القسمة حضوريا اذ لا يصدق على العلم الحضوري انه يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم بالذات اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يكون عين الموصوف ولا يتحقق بعده ومتاخرا منه والا لزم تقدم الشئ على نفسه وهو بطر والسر فيه ان سبيل الانكشاف فيه وهو الحضور ليس بملزوم للتاخر عن الموصوف بالذات حتى يصدق عليها انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بخلاف ما هو سبيل الانكشاف في العلم الحصولي وهو الحصول فانه ملزوم للتاخر بالذات وثانيهما البعدية الزمانية وهي التي بها يكون اجتماع البعد مع القبل اجتماعا زمانيا ممتنعا فاذا قصد هذه البعدية ههنا يرجع الحاصل الى

عه لا نزع ااورده بعض القضاة من انه ليس التغاير بين مصداقي العالم والعلم في العلم الحضوري بالذات فهم ١٢ منه دح

عه اي من وقت الحدوث ١٢ منه دح

ان مورد القسمة علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية زمانية يعني انه يتحقق الموصوف اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يتحقق العلم وهذه البعدية لا تتحقق الا في الحصولي الحادث فانه يحدث العالم اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يحدث ويتحقق صفة العلم لانه ليس الحصولي الحادث الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها سواء كانت النفوس حادثة او قديمة اما على الاول فظ لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيعرض لها مرتبة العقل الهيولاني بالاتفاق فيكون علمها حادثا بعدها واما على الثاني فلان النفس لا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك لها في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فيكون العلم الحصولي حادثا فتبين انحساف ما قيل ان العلم تابع للعالم ان كان العالم قديما فالعلم قديم وان كان العالم حادثا فالعلم حادث لما قلنا من انه وان كانت النفوس قديمة لكن يكون علمها الحاصل لها حادثا اللهم الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك للنفس فيها سوى الادراك الحضوري بنفسها لعلها مختصة بحدوث النفس وحال قدمها لا توجد هذه المرتبة كما قال به بعض المتاخرين فتامل ولا يتحقق هذه البعدية الزمانية في الحصولي القديم اذ الحصولي القديم بقدمه مجامع مع كل شئ غير متخلف عن موصوفه بالزمان لان العقول لما كانت برية عن النقصان فلا بد من ان تكون مقترنة مع صفاتها الكمالية التي منها العلم اذ لو لم تكن مقترنة بتلك الصفات لكانت الصفات حادثة فيكون العقول خالية عن الصفات الكمالية وهذا نقصان ولا في الحضوري حادثا كان او قديما اللا يتحقق فيه البعدية كلية اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يتحقق مع موصوفه وعالمه في زمان واحد على ما تقرر فاذا اريد هذه البعدية في كلام المحشي رح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا ولا يشمل المورد العلم الحصولي القديم وثانيا ان النسبة بين هاتين البعديتين عموم وخصوص من وجه عند الحكماء لاجتماعهما في بعدية مصداق الابن عن مصداق الاب اما البعدية الزمانية فلانه يمتنع اجتماع البعد اي الابن مع القبل اي الاب اجتماعا دائميا واما البعدية الذاتية فلان وجود الابن بدون الاب محال والبعدية الذاتية متحققة بدون الزمانية في بعدية العقل الاول عن الواجب عز اسمه فان العقل الاول يمتنع وجوده بدون الواجب اذ الواجب علة تامة له ووجود المعلول بدون العلة التامة محال ولا يمتنع اجتماع العقل الاول مع الواجب اجتماعا دائميا بل هذا الاجتماع واقع فلا يتحقق البعدية الزمانية والبعدية الزمانية متحققة بدون البعدية الذاتية في بعدية اليوم عن الامس ومما يجب ان يعلم ههنا امران الاول ان البعدية الزمانية اي ما به امتناع اجتماع البعد مع القبل في اجزاء الزمان بالذات لانها غير متقررة بنفسها فاليوم بعد الامس والغد بعد اليوم واجتماع اليوم مع الامس والغد ممتنع لعدم قرار الزمان وفي الزمانيات بواسطة الزمان لان عدم اجتماع هذا الفقير مع رسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا بسبب تقدم زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على زمان هذا الفقير وعدم اجتماع هذين الزمانين وهذا عند الحكماء لان الزمان عندهم يقبل القبلية والبعدية بالذات لوجوده في الخارج مع تصرمه وتجدده فلاجزاء الزمان تقدم وتاخر بالذات وللاشياء الاخر بالعرض واما عند قدماء المتكلمين القائلين بكون الزمان وهميا محضا غير موجود بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فعندهم المعروض للتاخر والتقدم بالذات انما هو الاشياء والثاني ان هذا التعريف للبعدية الزمانية اولى مما فسرها بعضهم به بانها ما يكون بسببها اجتماع البعد مع القبل ممتنعا بحيث يكون القبل في زمان سابق والبعد في زمان لاحق ووجه الاولوية ان هذا التعريف لا يصدق الا على بعدية بعض الزمانيات عن بعضها الا على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه لانه ليس للزمان زمان حتى يقال ان القبل اي بعض اجزاء الزمان في سابق الزمان والبعد اي بعضا آخر من اجزاء الزمان في زمان لاحق بخلاف التعريف المذكور منا سابقا فانه كما يصدق على بعدية بعض الزمانيات عن بعض منها كذلك يصدق على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه ايضا فتدبر وبعد اللتيا والتي اتوجه الى ان المراد في كلام المحشي رح ههنا البعدية الذاتية والزمانية كما قيل ان قول المحشي بعد تحقق الموصوف يحتمل وجهين الاول البعدية الذاتية والثاني البعدية الزمانية واستدل الكاملون لهذا الكلام على البعدية الذاتية بوجوه منها ان الحصولي الحادث يفهم من قول المص المتجدد مع صفته وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيكون البعدية الزمانية مستفادة من مجموع الموصوف والصفة فلو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية يلزم يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فلا يكون لاتيان لفظ كان الذي هو للشك والظن وجه لان البعدية الزمانية والحصولي الحادث يفهم بحسب النظر قطعا عن المتجدد وصفته وفيه انه لا يراد لفظ كان على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه وهو ان المفهوم بحسب النظر من المتجدد هو الحادث فقط لا الحصولي الحادث واما صفة المتجدد يعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فانه وان كان يفهم منها الحصولي الا انها ليست صفة مخصصة للموصوف حتى يكون مجموع الصفة والموصوف نصا وبرهانا واضحا على الحصولي الحادث بل هي صفة موضحة وبالجملة المتبادر من المتجدد الحادث فقط فلذا عدل المحشي عنه وصرف عن الظاهر حيث اراد من المتجدد معنى يصدق على الحصولي الحادث واراد بالبعدية البعدية الزمانية

اشارة الى ان مرتبة العقل الهيولاني لا تختص بحدوث النفس بل توجد على تقدير قدم النفس ايضا او ان تعلقها بالبدن كما سيجئ تفصيل فتدبر ۱۲ منه رح

اشارة الى ان التعريف الثاني يعم لبعدية اجزاء الزمان والبعدية الزمانية التي في الزمانيات لا البعدية المطلقة ۱۲ منه رح

وبهذا النحو من التصرف والعدول ورد بلفظ كان ويمكن ان يقال انه من داب المحققين وخصائصهم انهم اذا اوردوا تحقيقا تم لايتفاخروا عليها بل يتكلمون
بالفاظ تدل على هضم النفس والمحشي ايضا منهم فلذا اورد هذا التحقيق بكلمة كان هضما لنفسه ويقال ان الموصوف اي العلم والصفة اي المتجدد معرفتان في كلام الماتن
مع ان التعريف ليس بمقصود فاشار المحشي الى ان المص وان اورد الصفة والموصوف مدخولين باللام لكنه لم يرد التعريف ولما كان ادخال اللام التعريف
وعدم ارادته خلاف الظاهر صدر كلامه بكلمة كان او يقال ان قول المص المتجدد لا يدل على ان يكون العلم بحيث تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولكن
لما كان هذا المقام مقام الحد ومن شرائطه الجامعية والمانعية فلا بد من ان يراد هذا المعنى من المتجدد بقرينة التجديد فاشار الى هذا المعنى بقوله كان
مريدا ان هذا المعنى مراد بالقرينة وليس معنى حقيقيا ومنها ان قول المحشي المحقق وهو ليس الا العلم الحصولي يوافق البعدية الذاتية لاطلاقه فيشمل الحصولي
القديم ايضا ولو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما فكان يجب ان يقيد الحصولي بالحادث ويقول وهو
ليس الا العلم الحصولي الحادث اذ احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن الآخر لا بد من تصريحهما وفيه رد من وجوه احدها ان اللام على قوله العلم الحصولي
للعهد الخارجي اشارة الى الحادث فلا حاجة الى ذكره فيكون المراد بالبعدية البعدية الزمانية وثانيها ما افاده احسن المحققين من ان المتبادر من
الحصول الحدوث فيكون معنى قوله وهو ليس الا العلم الحصولي وهو ليس الا العلم الحدوثي اي الحادث وفيه انا لا نم التبادر كما سياتي ولو سلمنا فنقول
انه حين ارادة البعدية الزمانية يكون مورد القسمة ومصداق تفسير المحشي للمتجدد الحصولي الحادث لا الحادث فقط فلا يفيد التبادر اللهم الا
ان يقال ان حرف التعريف للعهد فيستفاد الحصولي الحادث فتدبر وثالثها ما ذهب اليه المحقق البهاري من ان الفائدة في ترك التقييد ايجاد
الاتحاد والانطباق في توصيف الشرح والمتن في الاطلاق ورابعها ما هو مشرب بعض القضاة من ان انحصار الشئ في الاعم اي الحصولي المطلق
لا ينافي انحصاره في الاخص اي الحصولي الحادث اقول وان كان لا ينافيه الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فكيف يثبت الانحصار
اي الحصولي الحادث ومنها ان الدليل الذي اورده الماتن بقوله اذ التصور هو حصول صورة الشئ في العقل الخ عام اذ الحصول يشمل القديم والحادث
كليهما فلو لم يعم المدعى ويراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون المدعى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فلا يطابق الدليل للمدعى فلا بد من ارادة البعدية
الذاتية ليكون المدعى عاما ويتم التقريب ورد بوجهين الاول ما افاده احسن المحققين من ان الحصول في كلام المصنف محمول بحسب العرف على الحدوث
فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة او حصول الصورة يفهم منه الصورة الحادثة او حدوث الصورة بحسب العرف والتصديق يستدعي التصور ا
كذا فيكون حادثا فالمدعى يكون التخصيص بالحصولي الحادث باخذ البعدية بعدية زمانية والدليل ايضا يقتضي ذلك فيحصل التقريب وانطباق الدليل على
المدعى لان الدليل ايضا دال على ان التصور والتصديق لا يوجدان الا في الحصولي الحادث وفيه انه ليس في كلام الماتن تنبيه على ارادة الحدوث و
كون الحدوث متفاهما من الحصول بحسب العرف مم لان الحصول يستعمل غالبا في القديم ايض كما يقال ان كمالات العقول حاصلة لها بالفعل وان
سلمنا ان المتبادر من الحصول المطلق الحدوث لكن كون الحدوث متبادرا من اضافة الحصول الى صورة الشئ مم على ان الكون والحصول والوجود
والثبوت كلها الفاظ مترادفة ووجود الشئ في الشئ ليس عبارة عن الحدوث فكذا حصول الشئ في الشئ والثاني ما هو مشرب المحقق البهاري من ان
المتبادر من العقل في قول المص هو حصول صورة الشئ في العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والعقول لما كانت مبرءة عن البدن فلا يكون علمها
الذي هو حصولي قديم تصورا ولا تصديقا لان التصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فحين ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم حصوليا حادثا ايض
يحصل التقريب لكون الدليل ايض خاصا لا يقال انه قد قال بعض المشاهير ان لفظ العقل مستعمل في الجوهر المجرد اعم من ان يكون متعلقا بالبدن
اولا فكيف يكون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من العقل لانا نقول ان هذا الاستعمال لا يضر في كون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا
من لفظ العقل نعم لو كان غرضنا ان استعمال العقل منحصر في الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا ريب في انه يضر استعمال العقل في الجوهر المجرد الاعم لمقصودنا وليس
كذلك ثم لا يذهب عليك ان ما افاده المحقق البهاري ليس بحق لان الفارابي قال كثيرا ما يريدون بالعقل المدرك وقال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي
ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج وقال الفاضل الكلنبوي ان المراد بالعقل في تعريف التصور بحصول صورة الشئ في العقل الذهن والذهن يعم الحواس
الباطنة والنفس الناطقة والاذهان العالية ولا يختص بالنفس الانسانية الناطقة فعلى هذا يشمل العقل الحصولي القديم ايض ويكون التصور والتصديق
موجودين فيه وقيل من ان التعريفات يجب حملها على المعاني المتبادرة والمتبادر من العقل هو القوة العاقلة المقابلة للحواس لا الذهن المقابل
للخارج فلا يحمل العقل على الذهن ففيه ان الحمل على المعاني المتبادرة واجب اذا لم يفض الى الخلل والاغماض عن الحق وههنا ان حمل العقل

نى المعنى المتبادر اى الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا يشمل العقل الحصولى القديم فلا يكون علمه تصورا ولا تصديقا مع ان الحصولى القديم ايضا منقسم
اليهما كما هو منقول عن المحقق الدوانى ورئيس المتأخرين وسيجئ تفصيله فلا بد من ان يحمل على المعنى الغير المتبادر وهو الذهن ليستقيم الامر ولا يحصل
الخلل فتدبر وتشكر ومنها ان قول المص والعلم الحضورى لا يكون بحصول الصورة يلايم البعدية الذاتية اذ لو كان مقصد المص كون المقسم حصوليا
حادثا لاخرج المص الحصولى القديم ايضا كما اخرج الحضورى حيث يقول والعلم الحضورى والعلم الحصولى القديم لا يكونان على هذا الديدن والتالى
بطلان المص اكتفى على اخراج الحضورى وترك اخراج الحصولى القديم فالمقدم مثله فان قلت ان علم المجردات بالاغيار حضورى فيدخل تحت
قوله والحضورى لا يكون بحصول الصورة لان مناط الحضورى على ان يكون المعلوم عينا للعالم كما فى علم النفس بذاتها او وصفا
انضماميا له كما فى علم النفس بصفاتها الانضمامية او معلولا له كما فى علم البارى تعالى للممكنات والاشياء كلها معلولة للمبادى العالية
فلا بد من ان يكون علم المبادى العالية للاشياء حضوريا قلت جميع الاشياء معلولة للبارى تعالى حقيقة وليست المبادى عللا لها
بل انما هى روابط ووسائط للبارى تعالى كذا يفهم من تعليقات الشيخ ابى على فلا يكون علمها بالاشياء الا حصوليا لا حضوريا واليه
ذهب المص كما قال فى المحاكمات ويشير اليه قوله ههنا فى مثال العلم الحضورى وعلم المجردات بانفسها لانه لو كان علم المجردات بالاغيار
ايضا حضوريا عنده يكون التقييد بقوله بانفسها لغوا فلا يدخل علم المبادى العالية للاغيار تحت قوله والحضورى لا يكون بحصول الصورة فتشكر وقال
المحقق البهارى انه انما اكتفى المص بالاخراج على الحضورى دون الحصولى القديم اعتمادا على الفطرة الوقادة واحالة على المقايسة وحاصله على
ما قيل ان مطلق العلم كانه جنس للحصولى والحضورى وهما كانهما نوعان للمطلق ممتاز كل منهما عن الآخر بحقيقته المتشخصة والحصولى اذا قيد بالحدوث
والقدم وكذا الحضورى اذا قيد بهما يحصل اربعة اصناف الحصولى الحادث والحصولى القديم والحضورى الحادث والحضورى القديم فالاولان
صنفان للحصولى والآخران صنفان للحضورى لان الصنف هو النوع المقيد بالقيود العرضية والحضورى والحصولى نوعان والحدوث والقدم
من اللوازم فالمقصد الاصلى الضرورى الذكر فى مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق ان يخصص المقسم بالحصولى ويخرج النوع الذى
هو مقابل للحصولى اعنى الحضورى وليس المقصد تقييد الحصولى بالحادث فلا مضايقة فى الاقتصار على اخراج الحضورى وفى عدم تخصيص
الحصولى فى مقام التقسيم بالحادث اعتمادا على ما هو المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور من ان العلم القديم لا ينقسم الى التصور والتصديق
سيما عند قصد الايجاز وطلب الاقتصار واحالة على المقايسة انتهى بلخصه وفيه على ما ادى اليه فكرى خدشة من وجوه الاول انا لا نم
انه ليس المقصد الضرورى الذكر تقييد الحصولى بالحادث لان المقسم اذا كان مقيدا بالحادث فكيف لا يكون المقصد الضرورى الذكر هذا التقييد
والثانى انا لا نم ان المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا حتى يعتمد عليه لان دليل المص وترك
قيد الحدوث صريحان فى ان المقسم هو الاعم من الحصولى القديم والثالث ان قصد الايجاز وطلب الاقتصار اذا كان مخلا للمطلوب فيضر فلا يجوز و
ههنا كذلك لانه لو كان مقصد المص التقييد للحصولى بالحادث وترك هذا التقييد لقصد الايجاز فكيف يعلم ان مقصوده هذا فيخل بالمقصد والرابع ان هذا
القياس قياس مع الفارق اذ بين الحصولى القديم والحضورى تغاير نوعى فكيف يقاس احدهما على الآخر اللهم الا ان يقال ان القياس بحسب
علاقة وهى كونهما مشتركين فى كونهما علما فافهم والخامس انه على اخراج الحضورى من المقسم اتفاق وفى اخراج الحصولى القديم عن كونه مقسما
اختلاف فكان الاولى للمص ان يخرج الحصولى القديم ويكتفى بذكره ويحيل اخراج العلم الحضورى على الفطرة الوقادة للاتفاق على كونه مخرجا لا ان
يذكر فى مقام الاخراج العلم الحضورى ويكتفى به ولم يخرج الحصولى القديم المختلف فى اخراجه ويعتمد فى اخراجه على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم
الطبيعة الوقادة ان الحصولى القديم مخرج للاختلاف فى اخراجه فاحفظه لعلك لا تجده من غيرنا لا يقال ان الجمهور اتفقوا على ان مورد القسمة
الحصولى الحادث وخصصوا التصور والتصديق بالحصولى الحادث والمص لم يوجد فى كلماته فى اى موضع كان امر مخالف الجمهور فلو حمل كلام المصنف ههنا
على البعدية الذاتية بالطريق المذكور لزم مخالفته لهم لانا نقول لا مضائقة فى هذا الحمل اذ الحق ان الحصولى القديم ايضا منقسم الى التصور والتصديق
حيث صرح المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد ورئيس المتبحرين فى الافق المبين بان العقل الفعال خزانة المعقولات
شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط انتهى وسياتى تفصيل هذا القول فاتباع الجمهور ههنا ليس بواجب
على المحققين اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية يصير المقسم التصور التصديق

الحصولي الحادث فيلزم ان لا يكون العقول والمبادي العالية متصورة للمفردات ومصدقة للقضايا مع انها مدبرات ومتصرفات
في العالم والتدبير انما يحصل بتصور الاشياء والتصديق بان هذا نافع وذلك ضار لان التدبير بدون ذلك التصور والتصديق محال والقول
بان للمبادي طريقا آخر من العلم يقوم مقام التصور والتصديق في التدبير للمصالح ابداع بدعة سيئة في الشريعة الحكمية والتزام بلا لزوم وما قيل من
انه ليس ابداع بدعة سيئة بل هو ابقاء الشريعة وهو ما عليه الجمهور من ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ففيه ان ابقاء شريعة اختارها
الجمهور ليس بواجب اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة
الحصولي الحادث فيلزم تخصيص المقسم مرتين مرة بالحصولي ومرة بالحادث والمحشي هارب عنه وفيه سخافة ظاهرة لان تعدد التخصيص و
كونه واحدا موقوف على تعدد القيد المخصص وكونه واحدا وههنا القيد الذي هو المخصص واحد وان هو الا المتجدد وهو يفيد معنى القيدين
اي الحصولي والحادث فليس في اللفظ الا تخصيص واحد لا اثنان وان كان بحسب المعنى تخصيصان والذي يهرب عنه المحشي هو تخصيص
مرتين للمقسم في اللفظ وهو لا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا فتدبر ومنها انه حين ارادة البعدية الذاتية يكون المراد بالمتجدد
العلم الحصولي الاعم من الحادث والقديم فح يساوي الصفة الكاشفة وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لموصوفها اي المتجدد لان
الصفة ايضا اعم من الحصولي الحادث والقديم كموصوفها واما اذا اريد البعدية الزمانية في تفسير المتجدد فيكون المراد بالمتجدد علما حصوليا حادثا
ويكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اعم من الموصوف اي المتجدد مطلقا لشمولها الحصولي القديم ايضا فلا يكون الصفة مساوية
للموصوف مع انه قد تقرر ان صفات المعارف مساوية لها وفيه ان دعوى المساواة بين الصفة والموصوف في الصدق مما لا يساعدها بيان
القوم وان هذا الا ادعاء محض وما ارادوا بالمساوات الا هي في التعريف والوضوح كما قال الرضي بل ليس المساواة بين الصفة والموصوف
في الوضوح شرطا ايضا اذ يكفي ان يحصل من مجموع الصفة والموصوف وضوح زائد على ما كان للموصوف البحت فان قلت ان المحشي يدعي
المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانتا معرفتين قلت هذه الدعوى منه غير مبنية فلا تسمع ولو سلمنا ان المراد بالمساواة المساواة في
الصدق فنقول انه يجوز ان يكون صفات المعارف عامة لا مخصصة لموصوفاتها والمراد من مساواة الصفة مع الموصوف الصدق الكلي
من جانب الصفة بمعنى انه كلما صدق عليه الموصوف صدق عليه الصفة لا المساواة من الطرفين وان كان هو الظاهر فحين ارادة البعدية الزمانية
والحصولي الحادث من المتجدد يحصل ايضا هذا النحو من المساواة بين الموصوف والصفة اي المتجدد والذي لا يكفي آه بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث
فقط فانه ح يصير الصفة وهو الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اعم من وجه من الموصوف لاجتماع الموصوف اي المتجدد والصفة اي الذي آه في
الحصولي الحادث كعلمنا بغير ذواتنا وصفاتنا ووجود الموصوف بدون الصفة في الحضوري الحادث كعلمنا بذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف
في الحصولي القديم كعلم العقول بنا فح لا يكون الصفة عامة اصلا فلا يحصل التصادق من جانب الصفة ايضا كلية وما قال المحقق البهاري من انه على تقدير
ارادة الصدق الكلي من جانب الصفة بين المساواة يكون الصفة اي الذي آه موضحة لموصوفها لان الاعم يكون كثير الافراد فيكون اعرف فيصلح موضحا
لموصوفه الخاص ظاهر الفساد اذ كون الافراد كثيرة لا يوجب الا الاشتراك وعدم الامتياز والاعرفية والتوضيح موقوف على زيادة التميز وهو لا يحصل
الا اذا وصف الشيء بما يكون خاصا به لا بما يعم ذلك الشيء وغيره ويمكن ان يقال لاصلاح البعدية الزمانية واثبات التساوي اوح ايضا يصير الصفة
مساوية لا عامة لان معنى قولنا الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور امكان الحضور مع عدم الكفاية وهذا لا يتصور الا في الحصولي الحادث لا القديم اذ الحضور
عند الحاسة فيه غير ممكن لبراءة العقول عن البدن والحواس والآلات لكونها ذوات انقسام ومادة كما هو المقرر في الآلهي واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية
اذ لا يعقل ان يحضر شيء عند المدرك المجرد ولا يكون ذلك الحضور كافيا للانكشاف فعلى هذا لا يستقيم عدم الكفاية بخلاف الحصولي الحادث فانه قد يكون فيه
الحضور عند الحاسة لكنه لا يكفي اقول فيه اما اولا فبان المتبادر من قوله الذي لا يكفي آه انه لو وجد فيه الحضور فلا يكون كافيا كما يكون كافيا في الحضوري للانكشاف
وفي التعريفات يحمل الالفاظ على المعاني المتبادرة مهما امكن وهذا المعنى يصدق على الحصولي القديم ايضا وان لم يكن الحضور فيه ممكنا فارادة امكان الحضور من هذا
القول بعيد واما ثانيا فبان الحادث من الحصولي قد لا يمكن فيه الحضور ايضا كما لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي القديم فامكان الحضور مع عدم الكفاية
ليس متحققا في جميع افراد الحصولي الحادث مثل علمنا بالكليات الممتنع احساسها والجزئيات التي تجردت عن المادة فان الحضور الذي يكفي فيه هو الحضور
عند المدرك والحضور الذي لا يكون كافيا هو الحضور عند الحاسة ليس كل منهما متحققا في الكليات وهذه الجزئيات فيكون قول المص الذي لا يكفي فيه

اى بالعموم المطلق ۱۲

مولانا غلام يحيى

بجرد الحضور مختصا بالعلم الجزئيات الممتنع المادة التي يمكن فيها الحضور عند الحاسة ويخرج العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المذكورة عن هذا القول فلا
يكون المقسم حصوليا حادثا بل يكون المقسم اخص منه اي فرداً منه فلا يبقى بين الصفة اي الذي لا يكفي آه والموصوف اي المتجدد الذي يفهم منه الحصولي
الحادث مساوات وان اختلج في قلبك ان الحصولي الحادث يتحقق فيه الحضور عند الحاسة وان كان بالقياس الى بعض الافراد كعلم الجزئيات المادية المحسوسة
ولا يتحقق في الحصولي القديم اصلا اذ ليس في فرد منه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عن الحواس فالفرق بين الامرين ان امكان تحقق الحضور باعتبار
بعض الافراد يتصور في العلم المطلق الاعم من الحصولي والحضوري لان ما هو فرد للعلم الحصولي الحادث فهو فرد لمطلق العلم غاية ما في الباب انه فرد للحصولي
الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض فعلى هذا ينبغي ان يكون مطلق العلم مقسما ثم ان اختلج في قلبك ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة ان يكون
الحضور بالنسبة الى العالم بان لا يكون العالم مانعا من الحضور وان كان لخصوصية المعلوم كالكليات والجزئيات المجردة ممتنعا وهذا الامكان ليس
الا في الحصولي الحادث دون مطلق العلم وفي علم الكليات والجزئيات المجردة ايضا يحصل امكان حضورها بالنظر الى العالم اذ يمكن للعالم ان يوجد حواسه الى
الكليات والجزئيات المجردة ليس من ذاته منع فالقصور ههنا ليس الا في جانب الكليات والجزئيات المذكورة فان الكليات والجزئيات المذكورة
لا تصلح للحضور عند الحاسة فزيفه بوجهين الاول ان المتبادر من امكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور بالنسبة الى العالم والمعلوم جميعاً لا بالنسبة
الى العالم فقط والثاني ان الكليات والجزئيات المجردة كما لا يمكن لها ان تحضر عند الحاسة كذلك للحاسة ايضا لا يمكن ان تتعلق بتلك الكليات والجزئيات فيجعل
امتناع الحضور راجعا الى الجزئيات والكليات دون العالم تحكم فتدبر ومنها ان البعدية الذاتية تلائم ما في حاشية الحاشية من انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث
آه لانه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية الموجبة لكون المقسم حصوليا حادثا لما كان لعدول المحشي عن ارادة الحادث من المتجدد وجه وفي انه للعدول
حين ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه ظاهر اذ حين العدول عن ارادة الحادث من المتجدد الى معنى ذكره المحشي يفهم الحصولي الحادث من المتجدد لا الحادث
فقط ومنها انه يناسب البعدية الذاتية قول المحشي فيما بعد ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث آه لانه لو اريد ههنا بالبعدية بعدية الزمانية يكون
مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما لم يمكن لقوله ثم بعضهم آه معنى وفيه نظر لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون مورد القسمة حصوليا
حادثا لا حادثا فقط وقول السيد المحشي ثم بعضهم آه تزييف للذين يقولون ان مورد القسمة هو الحادث فقط فحين ارادة البعدية الزمانية
ههنا ايضا يكون لذلك القول معنى واضح ومنها ما اورده بعض السابقين بالمحصلة انه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة الحصولي الحادث
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز ووجه اللزوم ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث اذ التجدد نو شدن كما هو مصرح في كتب اللغة والمعنى
الذي صرف المحشي المتجدد اليه مجازي فلو ضم اليه الحدوث الذي هو حقيقي باخذ البعدية زمانية يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بمعاني استعمال
واحد وان اختلج في صدرك ان هذا عموم المجاز وهو جائز عند القوم فازحه بانه عبارة عن ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى
الحقيقي فردا من افراد ذلك المجازي كاستعمال لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الشجاع مطلقا اعم من ان يكون رجلا او حيوانا
مفترسا فالمعنى الحقيقي فرد من المعنى المستعمل فيه وههنا ليس كذلك اذ ليس المعنى الحقيقي للمتجدد اي الحادث فردا من المعنى المستعمل فيه هو الحصولي
الحادث لان الحادث اعم من الحصولي الحادث والحضوري فالحصولي الحادث من افراد الحادث وليست المعاملة على العكس وفيه خدشة من
وجهين الاول انه قد تقرر في مقره ان اطلاق اللفظ في فرد من افراد معناه الحقيقي من حيث هو حقيقة كاطلاق الحيوان واستعماله في الانسان
وههنا كذلك لانه استعمل لفظ المتجدد في الحصولي الحادث وهو من افراد الحادث الذي هو معنى حقيقي للمتجدد فلا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل الحقيقة فقط والثاني ان الغير الجائز هو ارادة كل من المعنى الحقيقي والمجازي بمعاني استعمال واحد كان يراد
بالاسد الرجل الشجاع والحيوان المفترس كلاهما حين الاطلاق وههنا على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون مورد القسمة حصوليا حادثا
يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث وهو معنى مجازي وليس ان يراد معناه الحقيقي اي الحادث وهذا المجازي حتى يلزم ما هو غير جائز ومنها انه لو اريد البعدية الزمانية
فيكون العلم المتجدد بمعنى العلم الحصولي الحادث فتوصيفه بقوله الذي لا يكفي آه الذي هو بمعنى الحصولي المطلق ليس الا من قبيل توصيف الخاص بالعام وهذا
التوصيف ضايع غير مفيد فتدبر ومنها انه اذا كان البعدية بعدية زمانية ويكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الحادث فكيف يكون الصفة اعني الذي
آه موضحة للموصوف فيها لان التوضيح هو رفع الاشتراك واذا لم يكن الاشتراك فليس فنعم مع ان المحشي يدعي ان صفات المعارف للتوضيح وفيه نظر لانا لا نم
ان التوضيح هو رفع الاشتراك لم لا يجوز ان يكون المراد بالتوضيح ان يحصل من الصفة وضوح زائد على ما كان للموصوف وحده سواء حصل بها

الوضوح من نفس الصفة او من مجموع الموصوف والصفة ولا شك فی انه اذا ارید البعدية الزمانية فيحصل التوضيح بالمعنى الثانی ههنا
فان قلت انه علی تقدير ارادة البعدية الذاتية يلزم شمول المقسم للتصور والتصديق القديمين فعند تقسيمهما الی البديهی والنظری لا يخ اما ان
يقيدا بالحادثين منهما او يطلقا فعلی الاول يلزم التخصيص مرتين مرة فی تقسيم العلم الی التصور والتصديق بالحصولی ومرة فی تقسيمهما الی البديهی
والنظری بالحادثين منهما مع ان المحشی هارب منه اشد الهرب وعلی الثانی يلزم ان لا يكون تقسيم التصور والتصديق الی البديهی والنظری حاصرا
لان البديهی والنظری ليسا قسمين الا للحادثين منهما فيوجد التصور والتصديق القديمان بدون البديهی والنظری فيفوت انحصار التقسيم
قلت انا نختار الشق الاول والتخصيص للمقسم مرتين انما هارب عنه المحشی اذا كان هو فی تقسيم واحد وهذا التخصيص مرتين فی تقسيمين ولا قباحة فيه
فان قلت ان العلم المتجدد علی هذا التقدير يصدق علی الحصولی القديم والحادث كليهما فيلزم ان يكون كل من هذين القسمين موردا للقسمة
قلت انا اردنا بالعلم المتجدد العلم المطلق والحصولی الحادث وكذا الحصولی القديم انما هو علم متجدد خاص فلا يكون مقسما بل يصير المقسم مطلقا عاما
وما قيل من ان المقصود تخصيص المقسم بالحصولی ليخرج الحضوری سواء كان هذا التخصيص فی ضمن تخصيصه بالحصولی فقط او بالحصولی الحادث
كليهما ففيه ان القوم القائلين بالبعدية الذاتية يخصصون المقسم بالحصولی وحده دون الحصولی والحادث كليهما فمقصودهم التخصيص بالحصولی فقط
فان قلت ان التفسير المذكور للمتجدد كما يصدق علی مطلق الحصولی علی تقدير ارادة البعدية الذاتية كذلك يصدق علی التصور والتصديق اللذين هما قسما
للحصولی المطلق فيلزم ان يكون كل من التصور والتصديق مقسما للتصور والتصديق كما ان الحصولی المطلق منقسم الی التصور والتصديق قلنا ان
التصور والتصديق لا يصدق عليهما المتجدد بالمعنی المذكور الا لكونهما من افراد مطلق الحصولی ولتحقق طبيعة مطلق الحصولی فی كل واحد منهما فالمقتضی
حقيقة واولا وبالذات لان يصدق عليه المتجدد بالمعنی المذكور ليس الا مطلق الحصولی فيكون هو مقسما دون كل واحد من التصور والتصديق فتدبر
وتشكر واستدل الحاملون لهذا الكلام علی البعدية الزمانية بوجوه منها ان المحشی قال فی حاشيته علی الحاشية الجلالية علی رسالة التهذيب بعد نقل
كلام المصنف هنا فهذا الكلام كما تراه يدل علی ان الانقسام الی التصور والتصديق علة التخصيص والمحشی لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولی الحادث كما قال فی حواشی شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الی البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى وحاصله ان هذا الكلام ای كلام الماتن يدل علی ان الانقسام
الی التصور والتصديق علة التخصيص للمقسم بالحادث الحصولی فان المتبادر من الحصولی الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة فيفهم بحسب
التبادر الصورة الحادثة والتصديق ينبنی علی التصور الذی هو كذا فالتصور والتصديق مختصان بالحصولی الحادث فلا تقسيم للحصولی القديم اليهما
والمحشی يعنی المحقق الدوانی لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولی الحادث بل يكونان فی الحصولی القديم عنده ايضا لانه قال
فی حواشی شرح التجريد ان العقل الفعال ای العاشر المعبر عنه بلسان الشرع بجبرئيل يعلم الصوادق بكلا الطريقين يعنی بطريق الحفظ ای التصور وبطريق
التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق فالمراد من الحفظ الواقع فی كلام العلامة الدوانی التصور لكونه مقابلا للتصديق والعقل
الفعال لما كان قديما فعلمه الحصولی للصوادق والكواذب سواء كان بسبيل التصور او التصديق ايضا يكون قديما فالحصولی القديم ينقسم الی التصور والتصديق
فلهذا لم يجعل العلامة الدوانی الانقسام الی التصور والتصديق علة لتخصيص العلم الذی هو المقسم بالحصولی الحادث لوجود التصور والتصديق فی غير
الحصولی الحادث ايضا كالقديم بل جعل العلامة الدوانی علة ذلك التخصيص الانقسام الی البداهة والنظرية فان البداهة والنظرية انما تجريان
فی الحصولی الحادث دون القديم هذا ما افادنی استاذی جدابی قدوة المدققين نور الله مرقدهما ثم اعلم ان اجتراء العلامة الدوانی علی هذا
القول لدفع الاعتراض المشهور وهو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط دون الخزانة والنسيان زوال تلك الصورة
عن القوتين المدركة والخزانة معا ولا ريب فی ان الزوال والنسيان كما يعرضان للمعقولات الصادقة كذلك يعرضان للمعقولات الكاذبة ايضا فيلزم
علی هذا ارتسام الامور الكاذبة ايضا فی العقل الفعال الذی هو خزانة العقل وحاصل الدفع انه لا ضير فی ارتسام الكواذب فی العقل الفعال بطريق التصور
وبالجملة ان كلام المحشی فی تلك الحاشية يوذن بكون مورد القسمة الی التصور والتصديق مختصا بالحصولی والحادث كليهما لا بالحصولی فقط فلو لم
يرد بكلامه ههنا البعدية الزمانية ولا يجعل المقسم حصوليا حادثا بل يراد البعدية الذاتية ويكون المقسم حصوليا مطلقا لكان بين كلاميه منافاة وقيل اما
اولا فلانه علی تقدير ارادة البعدية الذاتية ههنا لا يلزم المنافاة ايضا لان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة من الشیٔ فالمتبادر من الحصول بحسب العرف الحدوث و

له بهذا سقط ما قيل ودفع من حاشية المحشی علی الحاشية الجلالية والتهذيبية للمحشی ان التخصيص مرتين لغو مطلقا سواء كان فی تقسيم واحد او فی تقسيمين ١٢ منه رحمه الله

له ای مولانا ظهور الله قدس سره ١٢ منه

له ای علی تقدير ارادة البعدية الذاتية ١٢

اللغة الوجود فالمحشي حمل كلام المص في حاشيته على الحاشية الجلالية على المعنى الاول يعني انه اراد بالحصول الحدوث وجعل علة تخصيص المقسم بالحصول الحادث الانقسام الى التصور والتصديق فيكون مورد القسمة حصوليا حادثا وحمل كلامه في هذه الحاشية على المعنى الثاني يعني انه اراد بالحصول الوجود فعلى هذا يكون التصور والتصديق موجودين في الحصولي القديم ايضا ويكون مورد القسمة الحصولي الذي يعم الحادث والقديم ولا مضايقة في ان يقع من العالم في شرح كلامه كلامان مختلفان من جهتين مختلفتين فلا منافاة وانت لا يذهب عليك ان كون الحدوث مستعارا من الحصول عرفا مما لا ترى الى قولهم ان كمالات الواجب تعالى حاصلة له بالفعل فتدبر واما ثانيا فلما اورده بعض الفضلاء رح من ان كلام المحشي في تلك الحاشية مبني على ما هو المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا محمول على ما هو التحقيق من ان المقسم هو الحصولي المطلق اقول ان حاشية المحشي على الحاشية الجلالية متاخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير فالاحتمال التحقيق ليس الا لما اندرج في حاشيته على الحاشية الجلالية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول الفكر وبادي النظر لا بعد امعان النظر وتعمق الفكر فانعكس الامر فتدبر ومنها انه يفهم من اعتراض المحشي على المحقق الدواني في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية في تسمية علوم المبادي العالية بالتصديق والتصور بان هذا خلاف الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا ان المحشي ليس براض بتعميم المقسم عن القديم والحادث وفيه ان عدم ترضي السيد الزاهد بتعميم المقسم من القديم والحادث لا يوجب عدم رضا المص به ايضا فلعل المرضي عند المص يكون العالم من القديم والحادث والمحشي فسر كلامه حسب ما هو المرضي عنده ومن ادعى عدم رضا المص على التعميم فعليه البيان من صريح كلامه قال جد جدي كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم معترضا على ارادة البعدية الزمانية في حاشيته على الحاشية الزاهدية على الجلالية بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم واورد عليه بعض الاكابر بانه لما لم يشمل هذه البعدية للحصولي القديم فهو خارج فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول واجاب عنه بعض الاعلام بما محصله ان حاصل كلامه انه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم لانتفاء هذه البعدية فيه فلا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بقيد مخرج له لينطبق هذا القول على سابقه فالحصولي القديم وان كان خارجا عن البعدية الزمانية الا انه ليس بخارج عن العلم الحصولي المطلق فالمراد من الاخراج هو الاخراج من هذا القول لا الاخراج عن البعدية الزمانية الذي هو اخراج الخارج اقول وبالله التوفيق هذا الجواب مخدوش لانه يابى قوله ليصح التقسيم اذ لما اريد من الاخراج الاخراج عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فلا يصح تعليله بقوله ليصح التقسيم لانه ليس هذا القول الا حكما على تعريف المتجدد والمقسم هو العلم المتجدد فخرج منه الحصولي القديم حين ارادة البعدية الزمانية فيصح التقسيم بخروجه عن المقسم وان لم يخرج عن هذا الحكم فما معنى قوله فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وانا رأيت في نسخة حاشية كمال الملة والدين على الحاشية الزاهدية على الجلالية التي هي اصل النسخ في ديارنا هكذا ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم ولا بد من اخراجه ليصح التقسيم انتهى فليس في هذه النسخة فاء التفريع على قوله لا بد بل وقعت هذه النسخة بالواو وحاصلها انه ان اراد المحشي البعدية الزمانية فلا يطرد هذه البعدية في جميع افراد الحصولي لعدمها في الحصولي القديم فيخرج الحصولي القديم عن المقسم ولا بد من اخراجه عن المقسم ليصح التقسيم فاذا خرج الحصولي القديم عن المقسم فلا بد للمحشي ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وليس معنى عبارة الكمال قدس سره انه لا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعلى هذا لا يتوجه ايراد بعض الاكابر حتى يحتاج الى الجواب الذي افاده بعض الاعلام وما اعترض بعض علماء عصر قبلنا من ان المتبادر استعمال الاطراد في التعريف فلا يحسن قول كمال الملة والدين فلا يطرد وبارجاع الضمير الى البعدية مخدوش بان الاطراد ههنا محمول على الشمول لا قباحة فيه ومنها ما قاله المحقق البهاري من ان ارادة البعدية الذاتية خلاف مقتضى كلام السيد المحشي بعيد هذا ويمكن ان يقال آه اذ هذا القول انما يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وهذا التخصيص انما يحصل على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ البعدية الذاتية تقتضي ان يكون المقسم حصوليا على الاطلاق ورده الفاضل البكني بان قوله ويمكن آه ابداع احتمال آخر غير الاحتمال الاول من عند نفسه فلا بد من ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليكون الاحتمال الاول كون المقسم حصوليا مطلقا فيكون قوله كان المراد بالعلم المتجدد اخر بيانا للمذهب المص والاحتمال الثاني للمصدر بقوله ويمكن آه يكون تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وفيه ان المراد بالبعدية يجوز ان يكون البعدية الزمانية فالمقتضى اشارة اولا بقوله كان المراد الخ الى تفسير المتجدد بحيث يتعين به مورد القسمة وهو الحصولي الحادث ثم استدل المحشي عليه ثانيا بقوله ويمكن الخ لكن لما كان ذلك الاستدلال من ثمرات افكار المحشي صدره بقوله ويمكن الخ ايضا لنفسه ومنها ان قول المص فيما سيجي واما العلم المتجدد بالاغيار الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا يدل لانه صريح على ان المراد بالعلم المتجدد

وليس الا العلم الحصولي الحادث لا المطلق الشامل له وللحصولي القديم ايضا وقيل ان المراد بالعلم المتجدد هو الذي ذكره المحشي من البعدية فيه نقول انها ذاتية
والمراد بقوله عنا وفينا عن المدرك وفي المدرك وح يشتمل هذا القول العلم الحصولي القديم ايضا فلا مشاحة في هذا ومنها ما افاده بعض السابقين
بما توضيحه ان العلم الذي يكون متصفا بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث لا القديم فلو اريد بالبعدية البعدية الذاتية فيكون المقسم
الى التصور والتصديق الحصولي المطلق سواء كان قديما او حادثا فيلزم تخصيص المقسم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق
لانهما يوجدان في الحصولي القديم ايضا ومرة في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري بالحادث اذ الحصولي القديم لا يتصف بالبداهة والنظرية
على ما سيجيء والتخصيص مرتين مما رب عنه المحشي اقول وبالله التوفيق ان هذا التخصيص في تقسيمين مما لا يضر والتخصيص الذي انكره المحشي ما يكون في
تقسيم واحد على ما مر منا مفصلا فتذكره وبعد هذا التفصيل اذكر لك ما لا بد منه وهو ان المشائين اختلفوا في تعيين مورد القسمة الى التصور والتصديق
فالبعض مالوا الى ان مورد القسمة الى التصور والتصديق مطلق العلم من حيث هو هو سواء كان حصوليا او حضوريا قديما او حادثا وسواء كان
عين المعلوم كما في العلم الحضوري او يكون غيره مغايرة اعتبارية كما في العلم الحصولي وسواء كان علما بالكنه وهو علم الشيء بالذاتيات مع ملاحظة
انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء او علما بكنهه وهو علم الشيء بنفسه او مع الذاتيات مع عدم ملاحظة مرآتية الذاتيات لذلك الشيء او علما بالوجه وهو علم الشيء
بالعرضيات مع ملاحظة انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء وعلما بوجهه هو علم الشيء بالعرضيات مع عدم لحاظ انها مرآة وآلة لذلك الشيء زعموا ان انحصار
المقسم في الاقسام ليس بواجب بل يجب ان يكون المقسم منحصرا في الاقسام او يكون نوعه منحصرا فيهما وههنا كذلك لان المقسم مطلق العلم من حيث هو هو الذي
هو موضوع المهلة القدمائية ونوعه اعني الحصولي منحصر في الاقسام اعني التصور والتصديق وكيف لا يكون المقسم مطلقا والتعميم انسب بقواعد الفن
قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب وقد تخصص العلم هنا بالعلم الحصولي او الحادث معللا بان الانقسام الى البداهة والنظرية انما يجري فيهما ولا حاجة
اليه فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه مع ان التعميم انسب بقواعد الفن انتهى
فظهر من ههنا ان القول بان القوم اتفقوا على ان مورد القسمة الحصولي المطلق لا غير كما وقع من بعض الفضلاء مردود وبعض المشائين ذهبوا الى
ان مورد القسمة الى التصور والتصديق العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون قديما او حادثا وقالوا ان الحصولي القديم ايضا يكون تصورا او تصديقا
والمقسم يجب ان ينحصر في اقسامه واستدلوا عليه بان المقسم للتصور والتصديق لو لم يكن حصوليا مطلقا فاما ان يكون مطلق العلم اعم من ان يكون
حصوليا او حضوريا او الحصولي الحادث لا سبيل الى الاول لانه يخل بالحصر في القسمين لوجود الحضوري الداخل في المقسم ولا يوجد فيه الاقسام اعني
التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان يكون الاقسام اعني التصور والتصديق اعم من المقسم لوجودهما في الحصولي القديم وهو باطل
لما تقرر عندهم من عموم المقسم من الاقسام وبعض المشائية بعدما اعترفوا بوجوب انحصار المقسم في اقسامه اختاروا ان مورد القسمة الحصولي الحادث وقالوا
ان الحصولي القديم لا يوجد فيه التصور والتصديق وهذا هو مختار العلامة الشيرازي في درة التاج واستدلوا عليه بانه لو لم يكن المقسم للتصور والتصديق
الحصولي الحادث فلا يخ اما ان يكون مطلق العلم او العلم الحصولي المطلق لا سبيل الى الاول لانه لو كان كذلك فيختل الحصر في الاقسام لان الحصولي
القديم والحضوري داخلان في المقسم وليسا بمحلين للاقسام اعني التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني لانه يوجب تقسيم الشيء الى مباينه لان المقسم
لو كان مطلقا حصوليا فيكون الحصولي القديم ايضا مقسما للتصور والتصديق وهما لا يوجدان في الحصولي القديم فيكونان مباينين للحصولي القديم
فليس هذا الا تقسيم الشيء الى مباينه والحكماء الاشراقية والمشائية كلهم اتفقوا على ان مورد القسمة للبداهة والنظرية انما هو الحصولي الحادث لا القديم
ولا الحضوري واكثر المحشيين على هذه الحاشية الزاهدية مالوا في تفسير العلم المتجدد الى البعدية الذاتية وبعضهم مالوا الى البعدية الزمانية وبعض السابقين
يرجع الى البعدية بالمعنى الاعم بدون التخصيص بالذاتية او الزمانية فيكون المعنى ان العلم المتجدد نحو من العلم يكون بعد الموصوف بعدية يصح الحكم بها
بوجود العلم بعد العالم سواء كان بالذات او بالزمان وهذا النحو ليس الا العلم الحصولي سواء كان مطلقا او حادثا فقط لا الحضوري لان نحوه لا يكون
بعد الموصوف اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بنفسها عين الموصوف كما مر مفصلا وانت تعلم ان المفهوم الكلي للبعدية المطلقة لا يتحقق الا في
ضمن احد الفردين الذاتية والزمانية وقد مر حالهما فتذكر ثم بعد ذلك كله بقي الكلام في الموصوف فنقول المراد به ههنا العالم دون المعلوم بوجوه
احدها ان الموصوف بالعلم حقيقة انما هو العالم دون المعلوم لان العلم مبدؤه هو ليس صفة للمفعول اذ الصفة ما يقوم بالغير وليس العلم قائما بالمفعول كما لا يقال
للمضروب انه موصوف بالضرب ولا المسموع انه موصوف بالسمع وثانيها ان العلم من الاوصاف النفسانية فلا يتصف به الا النفس وهو العالم وثالثها ما افاده

حله الى المولوي حسين علي خان ١٢ منه رح

سلمه المولوي غلام ... ١٢ منه رح

سلمه ... قالوا بعدم انحصار المقسم في الاقسام وعدم وجوب جريان التقسيم في كل نوع من المقسم اختاروا ان المقسم هو المطلق ١٢ منه رح

سلمه المولوي حسين علي خان ١٢ منه رح

الفاضل الزام فوري بقوله لو كان المراد بالموصوف المعلوم لا العالم لبطل قوله فيما بعد العلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كك لانه لو اريد بالموصوف في هذا القول المعلوم لا العالم لزم التغاير بالذات او بالاعتبار بين العلم الحضوري ومعلومه والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن بينهما تغاير اصلا لزم القبلية والبعدية بين الشئ ونفسه وبطلان اللازم فلان المقرر عندهم ان لا تغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وثانيهما انه اذا اريد بالموصوف المعلوم فاما ان يراد بالتحقق التحقق الخارجي فح يرجع المعنى الى ان العلم المتجدد هو علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا خارجيا فيلزم ان لا يصدق هذا التعريف على علوم المعدومات لانه ليس التحقق للمعدومات خارجيا او يراد بالتحقق التحقق الذهني فيكون المعنى ان العلم المتجدد علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا في الذهن فيلزم ان يكون العلم سوى حصول الصورة وسوى الصورة الحاصلة وهو بط ووجه اللزوم ان تحقق المعلوم في الذهن هو حصول الصورة والمعلوم المتحقق فيه هو الصورة الحاصلة وقد اعترف بان العلم تحقق بعده فيكون العلم غير الحصول والحاصل ثم قيل ان المعلوم هو الشئ من حيث هو هو والعلم هو مع الاكتناف بالعوارض الذهنية فصار جزئيا والجزئي بعد الكلي فلا ضير فتدبر ثم اعلم انه اعترض على كلام المحشي قوله علم تحقق آه تفسير للعلم المتجدد فالمص عرف العلم والمتجدد الذي هو صفته والمحشي جعل العلم نكرة وجعل المتجدد بمعنى الجملة اعني تحقق الخ وهي في حكم النكرة فالمفسر بالفتح معرفة اذ الموصوف والصفة كلاهما في الرسالة معرفتان والصفة موضحة للموصوف فيها والمفسر بالكسر نكرة لان الصفة والموصوف في كلام المحشي نكرتان والصفة مخصصة للموصوف فيها ولا بد في المفسر بالفتح والمفسر بالكسر من المطابقة تعريفا وتنكيرا ثم اجاب عنه بعض العلماء بما حاصله ان اللام في قول المص العلم ليس للجنس ولا الاستغراق لانه لو كان للجنس او الاستغراق فيكون الصفة اعني قوله المتجدد اخص من موصوفها اعني العلم وهو غير جائز كما ادعى به المحشي رح وليس اللام للعهد الخارجي حتى يشار بها الى الحصولي الحادث لانه لا بد في العهد الخارجي من ذكر المعهود صراحة او كناية وههنا ليس كك فلا سبيل الا الى كون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة الا ترى انه يجوز توصيف المعرف بلام العهد الذهني بالنكرة كما يوصف النكرة بها ومنادى عليه قول الشاعر ع ولقد امر على اللئيم يسبني + فعلى هذا يكون العلم في كلام المص نكرة واما تعريف المتجدد الذي هو صفة العلم في كلام المص فليس الا للتشاكل الصفة والموصوف صورة فيكون المفسر والصفة في كلام المص ايضا نكرتين فيطابق المفسر المفسر اقول وبالله التوفيق فيه اختلال من وجوه اما اولا فبان المطابقة بين المفسر والمفسر ليست بشرط في هذا الوجه من التفسير متعارف عندهم واما ثانيا فلان ايراد الصفة معرفة للتشاكل الصوري بين الصفة والموصوف لم يثبت في العلوم العربية كما لا يخفى على من طالعها اللهم الا ان يقال انه قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان المحلى بالالف واللام الاستغراقي يبطل فيه وحدته ويحصل فيه معنى الجمعية ومع هذا يمنع اتصاف هذا المعرف بالجمع لئلا يذهب المشاكلة الصورية بين الصفة والموصوف انتهى بلخصه فمن هذا يستنبط ان ايراد الصفة بحيث تكون مشاكلة للموصوف بحسب الصورة جائز واما ثالثا فلانا نختار ان اللام في العلم للعهد الخارجي معهود الى الحصولي الحادث وليس ذكر المعهود صراحة وكناية ضروريا في اللام التي هي للعهد الخارجي بل الذكر الحكمي يكفي كما اعترف به ثقات العربية واما رابعا فبان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه معرفة فتابى عن كون اللام في الموصوف اعني العلم للعهد الذهني لانه على هذا يفوت المطابقة بين الموصوف والصفة تعريفا وتنكيرا وهذا خلاف مصرحات القوم ويمكن ان يجاب عن هذا الاختلال بان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون المتجدد الذي هو صفة العلم كصفة النكرة مخصصا له فصار الموصوف والصفة بالمعنى الذي ذكره المحشي عبارة عن الحصولي المطلق او الحصولي الحادث على الاختلاف الواقع في البعدية فيكون مجموع الموصوف والصفة كالمعرفة فلا ضير في وقوع المعرفة وهو الذي الخ صفة للمجموع ويحصل التطابق بين الموصوف والصفة فتدبر واما خامسا فبان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون مبهما والمقسم لا بد ان يكون متعينا محصلا لا مبهما اللهم الا ان يقال ان المبهم اذا اختص بالوصف كما اختص العلم ههنا بالمتجدد والذي الخ صار متعينا محصلا فزال الاشكال ولعل تحقيق هذا المبحث على هذا النظام مما لم يات به احد من العظام ولولا مخافة الملال لقد استوفيت المقال فالآن نقتصر اليه فتبصر بعين الانصاف

وتجنب عن الاعتساف ولا تكن من المقلدين للاموات قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية ولا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة انتهت هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان تفسير المتجدد في كلامهم شائع بالحادث لانه المتبادر من المتجدد فما الوجه لعدول المحشي عنه حاصل الجواب انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد الواقع في كلام المص بالعلم الحادث لعدم استقامته بوجهين الوجه الاول ان العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كعلمنا بالغير وافتراق الاول عن الثاني في الحضوري الحادث كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية وافتراق الثاني عن الاول في الحصولي القديم كعلم العقول لنا فاذا ثبت كون العلم الحادث عاما من وجه من العلم الحصولي فلو كان المراد

بالعلم المتجدد هو العلم الحادث بصار مقسما فاما ان يبقى عاما من الحصولي والحضوري حال كونه مقسما او يخص بالحصولي الاول باطل اذ الحضوري
لا ينقسم الى التصور والتصديق اصلا والثاني يوجب تخصيص المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة وهو غير جائز فما عرض لبعض
السابقين من ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث وما ذكره المحشي معنى مجازي والعدول عن المعنى الحقيقي الى المجازي من غير ضرورة لا يجوز مخدوش
بما بيناه من الضرورة واما عدم كون هذا التخصيص المذكور ضروريا فلانه لو اريد بالعلم المتجدد المعنى الذي ذكره المحشي فعلى تقدير ارادة البعدية الذاتية في هذا
القول يكون مورد القسمة حصوليا مطلقا فلا حاجة الى تخصيص المقسم مرتين بل يكفي التخصيص بالمتجدد فقط واما على تقدير ارادة البعدية الزمانية فيصير مصداق
معنى المتجدد المذكور الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرتين فان في اللفظ تخصيصا واحدا وهو المتجدد نعم يلزم التخصيص مرتين من حيث المعنى والتخصيص الذي برع
عنه المحشي تخصيص مرتين لفظا فلا مشاحة ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل الخيرآبادي من ان عدم الضرورة للتخصيص ممنوع فتامل فانا قيدنا المتجدد بالواقع في
كلام المص لان تفسير المتجدد بالحادث شايع عندهم بل المتجدد اعم من الحادث لاطلاق المتجدد على العدم دون الحادث لان الحادث من اقسام الموجود وهكذا افاد
خاتم المحدثين سلمه في تعليقاته والوجه الثاني ما بينه المحشي بقوله مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف
للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى لا يخفى على المتامل ان هذا الدليل لفظي والدليل الاول معنوي على
عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد وحاصل هذا الدليل ان قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع في كلامه صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه اي علم المعاني الذي
يبحث فيه عن خواص التراكيب ان توصيف المعارف لتوضيحها واوصاف المعارف مساوية لها لا مخصصة لها كما ان توصيف النكرات لتخصيصها واوصاف النكرات
مخصصة لها فلو كان المراد من المتجدد مع كونه معرفة الحادث لكان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ اعم من وجه من موصوفها اذ الحادث ليس بشامل للقديم والذي لا يكفي
فيه الخ شامل للقديم ايضا فيوجد الصفة في الحصولي القديم دون الموصوف ويوجد الموصوف في الحضوري الحادث دون الصفة ويتحققان في الحصولي الحادث فيختلف
المساواة بين الصفة والموصوف وهذا من الممتنعات على انه يلزم على هذا كون الصفة للمعرفة مخصصة للموصوف لان العلم المتجدد اذا فسر بالعلم الحادث فيصير شاملا للحضوري
ايضا وصفته اعني قوله الذي لا يكفي الخ مختصة بالعلم الحصولي فقط فيكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ مخصصة لموصوفها يعني المتجدد وهذا خلاف المقرر في مقره من ان
اوصاف المعارف تكون مساوية للمعارف لا مخصصة لها وبالجملة لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لهذه القباحة بل يراد بالمتجدد ما عنى به المحشي فلو اريد في قوله البعدية الذاتية
فيتحقق المساوات بين الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه الخ والموصوف اعني قوله العلم المتجدد بلا كلفة اذ مصداق العلم المتجدد حينئذ هو الحصولي وهذا هو مصداق الصفة ايضا
اعني الذي لا يكفي الخ وما قال بعض السابقين من انا اذا كان المراد بالمتجدد الحصولي المطلق بارادة البعدية الذاتية فيكون مفاد المتجدد والذي لا يكفي الخ واحدا فلم
اطال المص العبارة ولم يكتف على قوله الذي لا يكفي الخ مخدوش بان يراد الصفات للتوضيح كثير الوقوع في كلامهم وههنا كذلك وليس في المتن كمال الايجاز حتى يضره التوضيح
ولو اريد فيه البعدية الزمانية فيكون في تحقق المساوات كلفة اذ يكون مصداق الموصوف اعني العلم المتجدد الحصولي الحادث ومصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ الحصولي
المطلق فليس المساوات فترتفع هذه الكلفة بان المراد من المساوات الصدق الكلي من جانب الصفة كما مر فتذكره او لعل المحشي من المساوات عدم خصوص الصفة من الموصوف والتساوي
ذكر تمثيلا فعلى تقدير عموم الصفة من الموصوف ايضا يحصل هذا النحو من المساوات لا يقال ان لفظ المتجدد ايضا صفة للعلم المعرف باللام مع ان المتجدد مخصص له وليس للتوضيح
لانا نقول ان الاصل في الصفات المعارف ان تكون لتوضيح موصوفاتها ولو ترك هذا الاصل لاغراض كما اذا كان الوصف لمجرد الذم مثل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
او لمجرد الثناء والمدح كما في بسم الله الرحمن الرحيم او التبيين كما قال جل وعلى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب قال المفسرون ان الذين يؤمنون بالغيب
للتبيين وهكذا فيحتمل ان ترك هذا الاصل في المتجدد لغرض وكذا المراد من قوله توصيف النكرات للتخصيص ان الاصل فيه ذلك في اوصاف النكرات وقد يترك لاغراض كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وجاء
في هذا النقل سيدنا خاتم المحدثين ان اعتبار التوصيف في المتجدد مقدم على اعتبار التعريف في العلم فكان الصفة صفة نكرة فصارت للتخصيص فان قلت اشكل يجوز ان
يترك ذلك الاصل في المتجدد لغرض ما كذلك يجوز ان يترك ذلك الاصل لغرض ما في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فح لو اريد بالمتجدد الحادث ويكون
الصفة اعم فلا مشاحة فيه قلنا ترك التوضيح لا يمكن في قوله الذي لا يكفي الخ لان الموصول نص صريح في البيان والتوضيح ولهذا جعلوا من علامات
كون من بيانية صحة وقوع الموصول مقام من ثم ينبغي ان يستدل على ان توصيف المعارف للتوضيح بان المعارف وضعت لشيء
معين يكون معهودا في ذهن المتكلم وهو لا يحتمل الشركاء الكثيرة فلا يحتاج الى قيد مخصص اذ القيد المخصص لا يكون الا فيما يكون
له عموم وشمول الا انه قد يكون ما هو المراد من اللفظ مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج المعارف
الى ان يذكر صفة تفيد رفع احتمال الشيء عند المخاطب فيكون هذه الصفة موضحة فالمقصود من توصيف المعارف

سلمه اي المولوي حسين علي خان ١٢ منه رح
سلمه الله المولوي فضل امام ١٢ منه سلمه
اي مولانا عبد العزيز الكريم ١٢ منه رح
سلمه المولوي حسين علي خان ١٢ منه
الفرق بين ان يعبر بالعنوان والمآل مختصر ١٢ منه سلمه
اي مولانا عبد العزيز الكريم ١٢ منه رح

انما ہو ایضاحہا وانکشاف مفہوماتہا فاوصاف المعارف فی الحقیقۃ لاتکون الا اوصافا موضحۃ لا مخصصۃ للمعارف والمراد من التوضیح ان یحصل
من مجموع الصفۃ والموصوف وضوح زائدا لایکون للموصوف المحض فلیس الشرط فی الصفۃ ان یکون فی نفسہا اوضح من موصوفہا والاستدلال
علی ان اوصاف النکرات مخصصۃ لہا ہو ان النکرات وضعت لشیٔ غیر معین ففی ظرف ماہیتہا عموم وشیوع وابہام واحتمال الشرکاء والکثیرۃ فلیس
للنکرات تحصل بالفعل فیکون النکرات فی تقلیل اشتراکہا محتاجۃ الی صفۃ تکون مخصصۃ لتلک النکرات فالغرض من توصیف النکرات انما ہو
تحصیلہا ورفع اشتراکہا وابہامہا فیکون اوصاف النکرات فی الحقیقۃ کانہا فصول مقسمۃ لہا محصلۃ ایاہا محمولۃ علی موصوفاتہا والفصول
المقسمات تکون اخص من موضوعاتہا لامحالۃ لان التخصیص لیس الا التقلیل الشرکاء فی نفس الموضوع والقول الفصل الذی ہو مبنی الاستدلالین
المذکورین ما افادہ خاتم المحدثین بقولہ ومما ینبغی ان یعلم ان الواضع وضع بعض الالفاظ سواء کانت مفردۃ کاسماء الاشارۃ ونحوہا او مرکبۃ
کالاضافی مثلا لان یستعمل فی معین وان احتمل مفہومہا العموم والانطباق علی کثیرین فان غلام زید مفہومہ غلام لہ اختصاص بزید وہذا
المفہوم یصلح الانطباق علی کثیرین من غلمانہ مع انہ لایجوز استعمالہ فی ہذا المعنی الکلی قطعا کما صرح بہ والا لم یکن للاضافۃ مفیدۃ
للتعریف وکان مفادہ ومفاد قولنا غلام لزید واحدا وہو باطل قطعا وکذا الحال فی اسماء الاشارۃ فان الوضع فیہا وان کان عاما لکن
الموضوع لہ خاص اذا عرفت ہذا فاعلم ان الترکیب التوصیفی اذا کان الموصوف فیہ معرفۃ موضوع لان یستعمل فی صورۃ المساوات اے
لغرض التوضیح فقط وان کان مفہومہ عاما واذا کان نکرۃ موضوع لان یستعمل فی صورۃ الخصوص ای لغرض التخصیص فقط وان کان مفہومہ مساویا
نعم قد یفرض الخاص مساویا والمساوی خاصا او عاما الغرض خطابی وہذا لایقدح فی اصل الوضع انتہی کلامہ الشریف ثم بعد ذلک کلہ نقول ان
قول المحشی واوصافہما مساویۃ لہا فی حیز الخفاء لان علماء الاصول قالوا ان صفات الالفاظ العامۃ مقللۃ لافراد موصوفاتہا وبینہا
المفرد المحلی باللام ولو وجب التساوی بین الصفۃ والموصوف لما کانت الصفۃ مقللۃ لموصوفہا والنحاۃ قالوا ان الموصوف المعرفۃ اما اخص من
الصفۃ او مساو ففہم المحشی منہ ان المراد من المساوات والاخصیۃ ما ہو بحسب الصدق ولیس کذلک بل مرادہم الاخصیۃ والمساوات فی التعریف
لا بحسب الصدق قالوا اعرف المعارف المضمر ثم الاعلام ثم اسماء الاشارۃ ثم الموصول وذو اللام فہما متساویان والعجب من المحقق البہاری
من انہ فسر قول المحشی واوصافہما مساویۃ لہا بقولہ ای صادقۃ معہا لان محصلان اوصاف المعارف اما ان تکون مساویۃ لموصوفاتہا
او تکون اعم من موصوفاتہا مطلقا وہذا یدل علی انہ ما طالع کلام ائمۃ النحو قال الشیخ الرضی فی شرح قول ابن الحاجب والموصوف اخص
او مساو ینبغی اولا ان یعرف انہ لیس مرادہم بہذا انہ ینبغی ان یکون ما یطلق علیہ لفظ الموصوف من الافراد اقل
مما یطلق علیہ لفظ الصفۃ او مساویا لہ فان ہذا لا یطرد لا فی المعارف ولا فی النکرات اما فی المعارف فانت تقول جاءنی الرجل
العاقل وہذا الرجل ولقیت الشیٔ العجیب واما فی النکرات فانت تقول رأیت شیئا ابیض وہذہ ذات قدیمۃ بل مرادہم ان المعارف الخمس اعنی
المضمرات والاعلام والمبہمات وذا اللام والمضاف الی احدہا لا یوصف ما یصح وصفہ منہا بما یصح الوصف بہ منہا الا ان یکون الموصوف اخص اعرف
من صفتہ او مثلہا فی التعریف فقولک الرجل العاقل الثانی فیہ وان کان اخص من الاول من جہۃ مدلول اللفظ الا انہما من جہۃ التعریف الطارئ
علی مدلولیہما الوضعیین متساویان وفی قولک ہذا الرجل لفظ ہذا اعم من الرجل من حیث انہ یصح ان یشار بہ بوضع واحد الی ما یشار الیہ لکن
التعریف الاشاری اقوی من تعریف ذی اللام کما یجیٔ فعلی ہذا التخصیص قولہم الموصوف اخص او مساو یا لمعرفۃ انتہی وقال العارف الجامی
فی الفوائد الضیائیۃ والموصوف اخص او مساو ای الموصوف المعرفۃ اشد اختصاصا بالتعریف والمعلومیۃ من الصفۃ یعنی اعرف منہا لانہ المقصود
الاصلی فیجب ان یکون اکمل من الصفۃ فی التعریف او مساویا لہا لانہ لو لم یکن اکمل منہا فلا اقل من ان لایکون ادون منہا والمنقول عن سیبویہ و
علیہ جمہور النحاۃ ان اعرفہا المضمرات ثم الاعلام ثم اسماء الاشارۃ ثم المعرف باللام والموصولات فیہما مساواۃ ومن ثمہ ای من اجل ان الموصوف اخص او مساو
لم یوصف ذو اللام الا بمثلہ ای بذی اللام الآخر او الموصول فانہ ایضا مماثل لذی اللام لما عرفت بینہما من المساوات فی التعریف نحو جاءنی الرجل العاقل
والرجل الذی کان عندک امس انتہی وقال الفاضل عبد الحکیم اللاہوری والموصوف اخص او مساو فی التعریف لا بحسب الصدق فان الحیوان
فی قولنا الحیوان الناطق اعم من الصفۃ مع کونہ معرفا باللام انتہی لعلک تعلم کیف یکون المساوات بینہما فی الصدق فان الصفۃ قد یکون مساویۃ لموصوفہا
فی الصدق البتۃ کما فی قولنا الانسان الضاحک فان الضاحک صفۃ مساویۃ لموصوفہا اعنی الانسان فی الصدق وتسمی ہذہ الصفۃ صفۃ

كالشفقة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان الابيض فان الابيض ليس مساويا للحيوان في الصدق ولا اعم منه مطلقا حتى يحصل التساوي بمعنى الصدق الكلي من جانب الصفة كما فصل سابقا بل هو اعم منه من وجه لاجتماعهما في الفرس الابيض وافتراق الحيوان عن الابيض في الفرس الاسود وافتراق الابيض عن الحيوان في الثوب الابيض وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كما في قولنا الحيوان الناطق فان الناطق اخص مطلقا من الحيوان كما في قولنا زيد العالم وغاية توجيه كلام المحشي ان يقال ان الموصوف والصفة اذا كانتا معرفتين فالموصوف المعرفة من حيث هو معرفة وكذا الصفة المعرفة من حيث هي معرفة مستعملان في شيء معين فيحصل المساوات ففي التركيب الذي يكون بين الموصوف والصفة عموم مطلق كالحيوان الناطق وفي التركيب الذي يكون بينهما عموم من وجه كالحيوان الابيض ليس العموم المطلق ومن وجه الا بين نفس مفهومي الموصوف والصفة بدون اعتبار التعريف واما اذا لوحظ التعريف في كليهما فليس في الحيوان والناطق عموم مطلق اذ الحيوان المخصوص والناطق المخصوص متحدان متساويان وكذا ليس في الحيوان والابيض عموم من وجه لان الحيوان المخصوص والابيض المخصوص متحدان متساويان بخلاف ما اذا كانا نكرتين فانه ليس هناك امر يدل على الاتحاد صدقا عليه فتم لا يخفى ان المناظر لا يسكت على هذا التوجيه اذ له ان يقول ان الموصوف والصفة اذا كانا مدخولين للام الجنس فالمعهود المعين ليس الا طبيعة الموصوف والصفة ولا مساواة بينهما فلا يحصل ههنا المساواة بين الصفة والموصوف مع لحاظ التعريف ايضا على ان ما مر من التوجيه لا يفيد المحشي اذ لو فسر المتحد بالحادث يحصل المساواة بالنهج المذكور مع ان المحشي هرب عنه فتدبر فان اختلج في صدرك ان صفات المعارف تكون للتوضيح فلا بد من ان يكون الصفات للمعارف مساوية لها لان التوضيح كشف الشيء وهو لا يحصل بدون التساوي اجيب بان التوضيح في اصطلاح اهل العرب النحاة عبارة عن ازالة الاحتمال الحاصل في الموصوفات اعني المعارف فلا يستلزم التوضيح المساواة بل يجوز حصول التوضيح بالصفة العامة ايضا على ان معنى كون صفات المعارف للتوضيح يجوز ان يكون ان مجموع الصفة والموصوف موجب التوضيح لا يحصل هذا التوضيح من الموصوف وحده وهذا النحو من التوضيح يحصل وان كانت الصفة اعم من الموصوف وبالجملة لا يحصل المحصل الا التحقيق بالقبول القول المحشي المحقق ولذا قال بعض العلماء المشاهير وظني ان هذا من اشتباه الحواشي وليس من كلام السيد المحشي انتهى ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النظم لا تجده من غيري من العلماء الكرام فالحمد لله المفضل المنعام والصلوة على رسوله واصحابه الكرام قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده الخ دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان بعض افراد العلم الحضوري وهو العلم الذي تعلق بالصورة العلمية تحقق بعد تحقق الموصوف فلا يكون تعريف الحصولي مانعا الصدقه على غير المحدود اعني الحضوري فانه تحقق فردمنه بعد تحقق الموصوف وايضا لا يستقيم الحصر الذي ادعاه المحشي بقوله وهو ليس الا العلم الحصولي وحاصل الدفع ان العلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية يصدق عليه انه تحقق بعد تحقق الموصوف لكن لما كان البعض الآخر من افراد الحضوري كعلم الباري تعالى للممكنات لا يصدق عليه انه تحقق بعد تحقق الموصوف بل هو عين الموصوف فلا يصدق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والحصولي ما هو كذلك فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي بقوله كل فرد الخ فثبت مانعية التعريف للحصولي واستقام الحصر فان قلت يستحيل ان يكون بعض افراد العلم الحضوري نفس ذات الموصوف لانه صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف بل بعده ولو بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الصفة لا تخلو اما ان تكون منضمة الى الموصوف او تكون منتزعة عنه وظاهر ان المنضم والمنتزع بعد المنضم اليه والمنتزع عنه فيكون النتيجة لا شيء من العلم الحضوري بعين الموصوف فبطل قولكم ان بعض افراده نفس ذات الموصوف ويصدق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف قلت قد مر في صدر الحاشية منا الاشارة الى جواب هذا القول وتوضيحه ان مرادنا من قولنا بعض افراد العلم الحضوري نفس الموصوف ان مصداقهما واحد وحاصل تفسير المتحد انه علم تحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق الموصوف ولا شبهة في ان هذا التفسير لا يصدق على الحضوري لان مصداق بعض افراده عين مصداق الموصوف كعلم النفس بذاتها فلا يصدق هذا التفسير عليه فثبت قولنا المذكور وما ذكرتم من القياس على الشكل الاول وهو ان العلم الحضوري صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف ففيه انه ان اريد ان العلم الحضوري مصداق الصفة ولا شيء من مصداق الصفة بنفس مصداق الموصوف فالصغرى في حيز التسليم والكبرى في حيز المنع اذ مصداق العلم الحضوري قد يكون نفس مصداق الموصوف العالم وان عني ان مفهوم العلم الحضوري سواء كان بمعنى مصدري انتزاعيا او بمعنى الحاضر عند المدرك صفة ولا شيء من هذه الصفة بعين الموصوف فمسلم صغرى القياس وكبراه الا ان القياس بعد الاجتماع ينتج ان لا شيء من مفهوم العلم الحضوري بعين الموصوف وهذه النتيجة صادقة الا انها لا تناقض قولنا مصداق العلم الحضوري قد يكون بعين مصداق موصوفه اذ من شرائط صحة التناقض اتحاد الموضوع وهو لم يوجد لان موضوع هذا القول مصداق العلم

له اى المولوى رفيع الدين الدهلوى رح ١٢ منه رح

الحضوري وموضوع النتيجة المسطورة مفهوم العلم الحضوري فلا يتحقق التناقض فلا يبطل القول المذكور كذا اورد الفاضل الكرام فورى ثم انتم سنا الدليل على كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف وهو ان الصورة العلمية لما كانت علما حصوليا فلا شبهة في تحققها بعد تحقق العالم لان العالم محلها وعلم الصورة العلمية لا يتحقق بدون الصورة العلمية فيكون علم الصورة العلمية المتحد معها بعد العالم قطعا فيصدق على علم الصورة العلمية انه تحقق بعد تحقق الموصوف اى العالم وقال بعض الاعلام ان المراد بالموصوف يحتمل ان يكون ههنا المعلوم وهو الصورة العلمية والعلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة العلمية وفيه ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري واحد لا تغاير بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما سيجي فكيف يتصور بعدية العلم عن المعلوم ثم اورد ههنا بانا سلمنا ان مطلق الحضوري خارج عما هو المراد من العلم المتجدد الا انه يصدق على علم الصورة العلمية اذ كل فرد من هذا العلم تحقق بعد تحقق الموصوف اى العالم مع ان هذا العلم ليس بحصولي فلا يكون تعريف العلم المتجدد مانعا وايضا لا يستقيم الحصر المستفاد من قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعاد الاشكال قهقرى واجيب عن هذا الايراد بوجوه الوجه الاول ما افاده القاضي السنديلي من ان المراد بالفرد في تفسير المتجدد هو الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي بخلاف الحصولي فان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق فلا يصدق ما هو المراد من المتجدد على علم الصورة العلمية وفيه قدح بوجوه الاول ان الظاهر المتبادر من لفظ كل فرد ليس الا الفرد الشخصي لا النوعي فغاية الفرد النوعي مع عدم القرينة عليه مما لا يخفى وهنه واجيب عنه بانا لا نم ان المتبادر منه هو الفرد الشخصي ولو سلم فنقول ان القرينة تكون باعثة على صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى غيره وهو كون التعريف جامعا ومانعا حين الصرف والثاني ما قال المحقق البهاري من ان هذا الجواب مبني على ان يكون علم الصورة العلمية كليا يكون له افراد شخصية وليس كذلك بل هو افراد جزئيات متعددة وفيه ان جواب القاضي المجيب لعله على سبيل التنزل والتسليم لا على التحقيق وحاصل جوابه انا لا نم اولا كون علم الصورة العلمية كليا ذا افراد ولو سلمناه فلا نم ان لها افرادا نوعية بل لها افراد شخصية والثالث ان ارادة الفرد النوعي من الفرد توجب ان يكون لكل واحد من قسمي الحصولي اعني التصور والتصديق افراد نوعية واللازم باطل لانا نعلم ضرورة انه ليس لها افراد نوعية بل لها افراد شخصية فالملزوم وهو ارادة الفرد النوعي مثله اما الملازمة فلانه لما وجب صدق المقسم على الاقسام فما هو مراد من المقسم وجب صدقه على الاقسام فيكون للاقسام افراد نوعية وما قال بعض الفضلاء من ان هذا المقام ليس مقام التعريف بل مقام تعيين المقسم من حيث هو مقسم بين العلوم بالوصف المختص به كما يقال الحيوان الذي هو الجنس منقسم الى الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فعدم صدق هذا التفسير على التصور والتصديق لا يضر في المطلوب بل يضر الصدق اذ لو صدق لا يمتاز المقسم من بين العلوم انتهى بجمله مدفوع بما افاده ملك العلماء دام فيوضه بانا لا نم عدم الضرر لانه انما يتحقق الحصولي في ضمن هذين القسمين فاذا لم يصدق هذا التفسير على التصور والتصديق لم يوجد في الحصولي ايضا فتح التدبر والرابع ان ما قلتم من كون التصور والتصديق افرادا نوعية للعلم الحصولي مم ومجرد الدعوى لا يسمع لا بد لا ثباته من دليل لم لا يجوز ان يكونا صنفين للعلم الحصولي والخامس انا لا نم انه ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي لان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية افراد نوعية لعلم الصورة العلمية وفيه ان الصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية صورة شخصية قائمة في الذهن فكذا العلم المتعلق بها فتدبر والسادس ان العلم الحضوري متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا فاذا كان للصورة العلمية افراد نوعية يكون لعلمها بالطريق الاولى فما قلتم من ان للصورة العلمية افرادا نوعية دون علمها مزيف وفيه ان العلم الحضوري علم الصورة العلمية الشخصية وليس لها افراد نوعية انما الافراد النوعية لمطلق الصورة العلمية وعلمها ليس بحضوري فتدبر والسابع ما اورده الفاضل الكبني شيخ بقوله فيه انه ان اراد ليس له فرد كلي مطلقا فمم اذ للافراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية والفرسية وغيرهما وان اراد ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا لهذا الكلي ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على المقولات المتباينة والمحمول على المقولات المتباينة لا يكون جنسا لشيء منها والا لم يكن المقولة مقولة هف فلا يكون تحته انواع حقيقية فلا يصدق على مطلق الحصولي انه علم كذلك انتهى والوجه الثاني ما اورده القاضي السنديلي ايضا من ان المراد من البعدية المذكورة في تفسير المتجدد بعدية تكون بحسب اقتضاء نفس ذات ذلك الفرد فحاصل التفسير يقتضي كل فرد من العلم بنفس ذاته وطباعه ان يتحقق بعد تحقق الموصوف ولا يكون للغير مدخل في هذا الاقتضاء والبعدية عن الموصوف في علم الصورة العلمية ليست باقتضاء نفس ذات هذا العلم بل باعتبار ان الصورة العلمية علم حصولي متحقق بعد تحقق الموصوف والعالم فيكون علمها ايضا متحققا بعد تحقق الموصوف بالطريق الاولى فلا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية وفيه ما قال المحقق البهاري من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحد ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما اصلا فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في علمها الحضوري ايضا فكما ان الصورة العلمية مقتضية للبعدية عن الموصوف

بحسب الذات لا بالنظر الى الغير كذلك علمها يكون مقتضيا لها ايضا بحسب الطبيعة والذات ورد هذا بوجوه الاول ما اورده الفاضل الكشميري من ان المتصحح
المعلوم في العلم الحضوري تشخص ذلك العلم لا طبيعته الكلية العارضة للمعلوم فيجوز ان يكون طبيعة المعروض اعني كون المعلوم صورة حاصلة مقتضية للبعدية
دون طبيعة العارض اعني كونه مبدأ للانكشاف الحضوري الا ترى ان طبيعة الانسان تقتضي للضحك بالقوة وطبيعة الماشي العارضة لها لا تقتضيه
مع ان تشخصهما متحد في بعض المواضع وان الصورة العلمية متصفة بالبداهة والنظرية دون العلم المتعلق بها مع اتحادهما وزيف هذا الوجه شرف الاماجد
بان ذلك التشخص معروض للحصولي ومعروض للحضوري فان اقتضى ذاته مع قطع النظر عن كل من العارضين البعدية فذلك والا فان اقتضى من حيث انه
حصولي تقتضي ايضا من حيث انه علم حضوري للعلم الحصولي وان لم يقتض من حيث انه علم حضوري مطلقا انتهى والثاني ان قول المحقق البهاري
فلما لا مداخلة للوصف الحصولية الخ ممنوع اذ المداخلة في تاخر الصورة العلمية عن العالم انما هي للوصف الحصولية لان الحصول يلازمه التاخر اذ هو وصف
انضمامي يجب تاخر موصوفه عن العالم الموصوف والثالث انا سلمنا انه لا دخل للوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لكنا نقول ان
طبيعة الصورة تقتضي لان تكون بعد تحقق الموصوف لان الصورة ليست الا امرا ماخوذا عن الاشياء التي تكون غائبة عن المدرك منطبعا في النفس
ولا ريب في ان الانطباع لا يكون بدون ما انطبع فيه فيكون المنطبع بعد ما انطبع فيه ويؤيدك على هذا ما قالوا ان الصورة الحاصلة عرض وهو
حال في الذهن والحال العرضي لا يكون الا متاخرا عن المحل وعلم الصورة العلمية عين الصورة العلمية فتاخر الصورة العلمية عن العالم عين تاخر علمها
عن العالم وهذا هو المراد من قول المجيب ان البعدية بالنظر الى ان الصورة علم حصولي وليس غرض المجيب ان للوصف الحصولية مدخلا في البعدية في الصورة
العلمية بل مقصوده ان لخصوص المعلوم دخلا في اقتضاء البعدية في علم الصورة العلمية واذ ثبت ان طبيعة الصورة تقتضي البعدية فما عرض البعض الاكابر
من ان الا لم اقتضاء الحضوري نفسه البعدية لجاز ان يكون الاقتضاء بامر آخر وهو الموصوف فان الموصوف بحسب حدوثه تقتضي ان يكون علمه بعده
مدفوع والرابع ان للصورة العلمية اعتبارين احدهما كونها مبدأ للانكشاف نفسها والآخر كونها مبدأ للانكشاف معلومها فبالاعتبار الاول غير متاخر
انما يتاخر بالاعتبار الثاني فقط ولا استحالة في اختلاف الاحكام باختلاف الاعتبارات كذا قال الفاضل الرام پوری وفيه ما اورده ملک العلماء
ادام الله فيضه من انه لا تغاير بين مصداق العلم والمعلوم في الحضوري فالصورة العلمية من حيث انها مبدأ للانكشاف معلومها علم حصولي وهو علم
حضوري فلا يوجد التغاير في الاعتبار حتى يتغاير الاحكام والله اعلم بمراد عباده والوجه الثالث ما اورده المحقق البهاري من ان المراد بالعلم الواقع
في تفسير المتجدد هو العلم الكلي وعلوم الصور العلمية العقلية الخاصة الحاصلة في الذهن وان كان يصدق على كل منها بنفسه انه تحقق بعد تحقق الموصوف
الا انه ليس واحد منها امرا كليا للافراد بل كل منها فرد تشخصي خاص من العلم الحضوري وظاهر انه لا يكون للفرد التشخصي فرد تشخصي حتى يصدق على كل من
تلك العلوم انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فهذا العلم خارج عن ارادة الكلي من العلم كيف فان الصور العلمية الخاصة كلها جزئيات متعددة فعلمها
الذي اتحد معها يكون كذلك فيكون كل علم جزئيا متشخصا لا كليا فاستقام الحصر ولا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية واما العلم الذي تعلق بمفهوم الصورة
العلمية الصادق على هذه الصورة العلمية وتلك الصورة العلمية وكذا فليس الا حصوليا اذ المفهوم الكلي للصورة العلمية ليس من الصفات الانضمامية للنفس حتى
يكون علمه حضوريا ويرد عليه ايرادان احدهما ما اورده بحر العلوم من ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا الا ان العلم ما هو منشأ الانكشاف وهو صورة شخصية
قائمة بمحل شخصي وهو النفس اذا كان المعلوم جزئيا مجردا او كليا او الحس اذا كان المعلوم جزئيا ماديا فان قلت ان الامر المشترك بين الصور الخاصة كلي
وهو المراد بكون الحصولي كليا قلت ان علم الصورة حضوري وفي الحضوري العلم والمعلوم متحدان فكما يكون القدر المشترك بين الصور التي هي علوم
حصولية كليا كذلك يكون الامر المشترك بين العلوم الحضورية اي علوم تلك الصور امرا كليا فما الفارق بين الصور وعلومها فان قلت الفارق
ان الامر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين العلوم الحصولية كلي عرضي لانه يصدق على الحقائق المختلفة والكلي اذا صدق على المقولات
المتباينة يكون عرضيا لا ذاتيا والقدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي ذاتي فثبت الفرق قلت ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي عرضي
ايضا كما ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية كلي عرضي لان العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة وهي عين المعلوم ان كان جوهرا فهي
جوهر وان كان عرضا فهي عرض وان كان كيفا فهي كيف فيكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا صادقا على المقولات المتباينة فلا
يكون الا كليا عرضيا لا ذاتيا فاين الفرق على ان العلوم الحضورية المتعلقة بالصور العلمية الحاصلة عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري
فاذا كان القدر المشترك في احدها ذاتيا او عرضيا يكون القدر المشترك في الآخر ايضا كذلك فما الفرق فتدبر فان قلت ان العلم الحصولي ليس على صفة

١ اي المولوي عماد الدين ١٢ منه
٢ اي المولوي محمد اشرف ١٢ منه
٣ اي المولوي حيدر علي السنديلي ١٢ منه
٤ اي المولوي رستم علي ١٢ منه
٥ اي مولانا ولي الله ١٢ منه
٦ اي مولانا غلام يحيى ١٢ منه
٧ اي مولانا عبد العلي بحر ١٢ منه

الوجه الثالث

العلمية حتى يرد هذا الايراد بل العلم الحصولي ليس الا الحالة الادراكية على ما هو التحقيق والصورة العلمية انما كانت منشاء الانكشاف بواسطة من الطتها بالك الحالة خلطا رابطيا اتحاديا كما تقرر فى محله وهذه الحالة تنقسم الى قسميها اعني التصور والتصديق ولست شاكا في كون هذه الحالة حقيقة كلية من مقولة الكيف بلا شبهة وفي حيزها انواع وافراد شتى وهذه الحالة صفة تقوم بالنفس تقتضي البعدية عن النفس بنفس ذاتها قلت ح فحينئذ يرد الايراد بعلم هذه الحالة الادراكية الذي هو علم حضوري ويصدق عليه حد الحصولي ولا يندفع هذا الايراد بالجواب المذكور من المحقق البهاري اذ هذا العلم متحد مع معلومه اعني الحالة التي هي كلية بناء على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيكون العلم ايضا حقيقة كلية فكان العلم المتعلق بهذه الحالة ايضا علما كليا اللهم الا ان يقال ان هذه الحالة علم حصولي والعلم المتعلق بها ايضا يكون علما حصوليا كليا بلا شبهة اذ لا حضور للكليات عند المدرك بل انما الحضور لافرادها ولعلي كيف يطمئن قلبي العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة ليس الا الحالة التي هي منشاء الانكشاف وهي الحالة الادراكية الخاصة القائمة بالنفس لا مفهوم الحالة الذي هو كلي فكيف يجترئ على كلية العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة فتدبر وثانيهما ما اورده الفاضل اللكنوي من انه لم يعلم ان المجيب ما عنى بقوله وعلم الصورة العلمية ليس امرا كليا ان عنى ان العلم الخاص المتعلق بالصورة العلمية المعينة الخاصة ليس امرا كليا فهو في حيز التسليم ولكن لا ايراد به وليس هذا مادة النقض وان عنى به ان الامر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الخاصة ليس بكلي فهذا في حيز البطلان اذ الامر المشترك هو المفهوم الكلي الذي له افراد وهي علوم متعلقة بالصور العلمية الخاصة كعلم زيد لصورة علمية لعمرو حاصلة في زيد ولصورة علمية لبكر حاصلة فيه ولخالد وللارض والسماء وغير ذلك من الجزئيات الغير المتناهية ويصدق على هذا المفهوم تفسير المتجدد اعني تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فمادة النقض هذا المفهوم وآجاب عن هذا في شمس الضحى بان العلم الكلي المتعلق بالصورة العلمية الذي افراده علوم خاصة خاصة متعلقة بصور علمية خاصة خاصة اعني القدر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الشخصية علم حصولي لا حضوري لما تبين في موضعه ان لا حضور للكليات وانما الحضور لاشخاصها وبالجملة تحقق القدر المشترك في تلك العلوم من حيث كونه علما حضوريا مم واما من حيث كونه حصوليا فمسلم فاستبان انه لا نقض بالقدر المشترك وانما النقض بالعلم الحضوري الشخصي المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ولا اظنك شاكا في ان هذا النقض مندفع بارادة الكلي من المتجدد انتهى فتدبر والوجه الرابع ان البعدية التي اعتبرت في العلم الحصولي ليست الا البعدية بحسب العالم لان المراد من الموصوف العالم وفي علم الصورة العلمية بعدية بحسب المعلوم فهذا العلم خارج عن تفسير المتجدد وفيه ان المراد بالبعدية بحسب العالم اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ولما كان الصورة العلمية علما حصوليا متحققا بعد تحقق الموصوف فعلمها الذي اتحد معها يكون متحققا بعد تحقق الموصوف اي العالم قطعا فلا يكون هذا العلم خارجا عن تفسير المتجدد وليس البعدية في علم الصورة العلمية عن المعلوم لانه حضوري والعلم والمعلوم في الحضوري متحدان والبعدية تقتضي الاثنينية كما لا يخفى والوجه الخامس ما افاده حسن المحققين رح وتوضيحه ان الصورة العلمية من صفات النفس وقد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان العلم المتعلق بهذه الصورة حضوري والعلم الحضوري خارج عن المقسم لان المقسم هو الحصولي فهذا مدفوع بثلثة اوجه اولها ما اورده بعض الفضلاء رح من ان تعيين المقسم بكونه حصوليا نظري فما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم المذكور حضوري خارج عن المقسم وفيه انه لا يفهم ماذا اراد بقوله انه لم يثبت التعيين ان اراد انه لم يقم دليل على التعيين ولم يتعين في كلام المجيب فمسلم لكنه ليس بمضر وان اراد انه لم يتعين ولم يثبت في كلام المص فمم لانه قد اقام المص دليلا على كون المقسم حصوليا بقوله والا لم يتخطر العلم الخ فاذا ثبت كون المقسم حصوليا ببيان المص يعرف بالشهرة خروج علم الصورة العلمية عن حد الحصولي لعدم كونه حصوليا وثانيها انه لو كان خروج علم الصورة العلمية بالشهرة فقول المحشي كل فرد مستدرك لانه لاخراج العلم الحضوري المطلق عن التفسير وقد تقرر خروجه بالشهرة وايضا لا حاجة الى قوله والعلم الحضوري الخ لانه متفرع على قوله كل فرد والشجرة تبنى عن الثمرة وثالثها انه لما صدق تفسير العلم المتجدد على علم الصورة العلمية وقد خرج بالشهرة كما هو ملخص الجواب لتبين دخل في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لان الحضور في علم الصورة العلمية لكونه حضوريا كاف فيلزم صدق الموصوف اعني العلم المتجدد على علم الصورة العلمية ولا يصدق عليه الصفة اعني الذي الخ فيكون الصفة اخص والخفي والموصوف اعم واجلى والمحشي المحقق يدعي المساواة بينهما فهذا الجواب توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فتدبر فان هذا من سوانح الوقت والوجه السادس ان قولنا كل حصولي يكون متحققا بعد تحقق الموصوف صادق وليس عكسه الكلي اعني كلما يتحقق بعد تحقق الموصوف يكون حصوليا بصادق بل هو كاذب فلا يلزم من كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف ان يكون علما حصوليا وفيه ان الكلام في فساد التعريف ولا بد للتعريف من ان يكون جامعا ومانعا وهذا التفسير ليس بمانع فتدبر والوجه السابع ما اورده شرف الاماجد رح وتوضيحه ان المراد من قول المحشي علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق

الموصوف ان يكون نحو الانكشاف فى ذلك العلم يقتضى البعدية والتاخر عن الموصوف العالم وهو ليس الا العلم الحصولى لما مر من ان نحو الانكشاف فيه هو
الحصول والارتسام وهو ملزوم للتاخر وعلم الصورة العلمية نحو الانكشاف فيه ليس الا الحضور وهو لا يقتضى البعدية والتاخر عن الموصوف اذ لو كان البعدية
بحسب اقتضاء نحو الحضور لكان كل فرد من العلم الحضورى متحققا بعد تحقق موصوفه وليس الامر كذلك فالتاخر والبعدية ليس فى علم الصورة العلمية الا تبعا
لخصوصية هذا الفرد لا باقتضاء نحو الانكشاف فخرج علم الصورة العلمية عن تفسير المتجدد وقيل ان الحصول لا يستلزم التاخر والبعدية الزمانية اذ الحصول يوجد
فى الحصولى القديم دون البعدية الزمانية فلو اريد البعدية الزمانية فلا يكون لهذا الجواب سبيل ولو خص الحصول بان يقال ان الحصول فى الحصولى الحادث
يستلزم البعدية الزمانية فاقول ان الحضور فى علم الصورة العلمية الخاصة ايضا يستلزم التاخر الزمانى والبعدية الزمانية فيصدق هذا التعريف على هذا العلم
ايضا فيلزم القرار على ما عنه الفرار ويمكن ان يقال ان هذا الجواب مبنى على البعدية الذاتية فلا يضر عدم صحته على تقدير ارادة البعدية الزمانية والوجه الثامن
ان الحصولى والحضورى نوعان متباينان من العلم فالمراد بالبعدية فى تفسير العلم المتجدد انه يقتضى نوع ذلك الفرد للبعدية ونوع علم الصورة العلمية اعنى الحضورى
لا يقتضى البعدية فلا يصدق التفسير على هذا العلم وفيه تامل لان الحضورى نوع بل عرض عام فان العلوم التى هى افراد الحضورى مختلفة الحقائق فان علم
الواجب عينه وعلم النفس نفسها وعلم الصفات عينها فلا يكون الحضورى نوعا واحدا لما اختلفت افراده فى الحقيقة والوجه التاسع ما افاده خاتم المحدثين
رح من ان المراد من العلم فى حد العلم المتجدد القسم الاولى من العلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن ليس مع القسم
الاولى للعلم بل هو قسم من اقسام الحضورى الذى هو قسم اولى من العلم فيكون علم العلم قسما ثانويا فلا يصدق عليه تفسير المتجدد فلا يكون حد الحصولى غير مانع ويصح
الحصر فان قلت ما ذا حال علم مفهوم الصورة العلمية هل هو حصولى ام حضورى قلت هو حصولى بلا ريب كما مر منا نبذ منه واسمع التفصيل وهو ان للصورة
العلمية مصداقا ومفهوما اما المفهوم فهو الصورة المكتنفة المعروضة المحاطة بالعوارض الذهنية واما المصداق فهو الصورة القائمة بالذهن التى يصدق
عليها هذا المفهوم فالعلم الذى تعلق بمصداق الصورة العلمية ليس الا حضوريا لكون مصداق الصورة العلمية من الصفات الانضمامية للنفس واما العلم
الذى تعلق بذلك المفهوم فلما كان ذلك المفهوم امرا اعتباريا وليس صفة انضمامية للنفس فيكون علمه حصوليا لا حضوريا فتذكر فانه ينفعك فى
كثير من المواضع وهذا القدر يكفى لطالب المرام والبحث طويل لا يسعه المقام قوله كالعلم المتعلق انما اورده بكاف التمثيل اشارة الى ان كل علم يتعلق بالصفات
الانضمامية النفسانية يكون علما حضوريا لا خصوصية للعلم بالصورة العلمية فتدبر قوله وفيه اشارة الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لم قال المص الذى
لا يكفى فيه مجرد الحضور ولم يقل الذى لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر وحاصل الدفع ان فيه اى فى قول المص الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور اشارة الى
ان المدرك بالفتح اى المعلوم فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا ولكن لا يكفى حضوره للانكشاف بل يحتاج الى الحصول وهذه الاشارة لا تتحقق لو قيل
ما يكون فيه الحضور فانه يقتضى سلب الحضور بالكلية ووجه الاشارة ان الشيخ عبد القاهر قد صرح بان الاصل ان النفى اذا ورد على كلام مقيد يرجع الى
القيد فيه وههنا نفى لا ورد على يكفى فيه مجرد الحضور فيرجع الى الكفاية لا الى مطلق الحضور وعدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون حضور المدرك
راسا او يكون الحضور فيه لكنه لا يكفى وعلى كلا التقديرين يصدق على الحصولى انه لا يكفى فيه مجرد الحضور ونظيره قولنا ما جاءنى زيد راكبا فان الظاهر منه
نفى مجيء زيد بصفة الركوب واما مطلق المجيء فهو مسكوت عنه ثم اعلم ان الاصل المذكور قد يترك لغرض كما فى قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
فان المقصود ههنا نفى المقيد اى كل اصل الربوا والقيد اى الاضعاف كليهما لا نفى القيد اى الاضعاف فقط حتى يبقى اصل الربوا جائزا غير منهى
عنه وهذا البطو لعله لهذه الدقيقة قال المحشى المحقق فيه اشارة ولم يقل فيه دلالة ولك ان تبين وجه الاشارة بعبارة اخرى وهو ان قول المص لا يكفى فيه
مجرد الحضور فى قوة السالبة اعنى مجرد الحضور ليس بكاف فيه والسالبة تصدق مع وجود الموضوع اى الحضور وسلب المحمول اعنى الكفاية عنه
وبدون وجود الموضوع ايضا بان لا يكون الحضور اصلا فان قلت اذا كان العلم الحصولى ما لا يكفى فيه مجرد الحضور فالحضورى يكون ما يكفى فيه
مجرد الحضور وهذا فى قوة الموجبة اى مجرد الحضور فيه كاف والموجبة لا تصدق بدون وجود الموضوع فح لا بد للعلم الحضورى من حضور المعلوم المدرك
عند المدرك فلا يشتمل العلم الحضورى العلم البارى الاجمالى الذى هو قبل وجود الممكنات لانه هناك لا حضور للمعلومات اصلا مع انه قد تقرر عند المص كما سيجى
عنقريب انه حضورى قلت للعلم الحضورى معنيان الاول ان يحاضر عند المدرك وهذا يقتضى حضور المدرك عند المدرك والثانى مبدأ الانكشاف وهو
فى علم البارى الاجمالى عينه فهو لا يقتضى حضور المدرك بل يتقدم على وجود المدركات فلا مضايقة ولا يذهب عليك ان قوله كالعلم البارى تعالى
مثال للعلم المنفى اى ما يكفى فيه مجرد الحضور هذا الفعل ليس بمقيد بقوله بنفسه او بغيره فالظاهر ان المراد منه اعم سواء كان بنفسه او بغيره فكيف يصح

على ما قيل … مولانا عبد العزيز الدهلوى … الوجه الثامن … الوجه التاسع … الفرق فى العبارة ۱۲ … علم البارى تعالى فى مقام التمثيل المنفى ۱۲

لان علمه الاجمالی للممکنات لیس فیه حضور حتی یقال یکفی فیه مجرد الحضور وآن تختلج فی صدرک ان المراد منه العلم بذاته لا بالغیر فنقول هذا انما یاباه ظاهر العبارة والکلام فیه والمخلص انکار کون علمه الاجمالی حضوریا او یجی تفصیله بقی ههنا بحث آخر وهو ان علمه الاجمالی لما لیس بتصور ولا بتصدیق اذ هو حضوری فلا بد من اخراجه عن المقسم والا اختل الحصر فیهما ولا یخرج ذلک العلم عن قوله لا یکفی فیه مجرد الحضور لان هذا القول فی قوة السالبة ویکفی فی صدقها عدم وجود الموضوع ایضا ولیس فی علمه الاجمالی حضور فیدخل علمه الاجمالی فی هذا القول فلا بد من ان یسند اخراج العلم الاجمالی الی المتجدد بالمعنی الذی ذکره المحشی لان العلم الاجمالی له تعالی عینه فهو واحد بسیط لیس له افراد حتی یتحقق فیه ان کل فرد منه یتحقق بعد تحقق الموصوف فعلی هذا یلزم ان یکون الصفة عامة من الموصوف وهذا خلاف مزعوم المحشی کما سبق والمخلص عن هذا البحث اما ان المراد من المساوات الصدق الکلی من جانب الصفة لا المعنی المشهور وهذا لا ینافی العموم من جانب الصفة کما مر واما ان یقال ان المراد من الذی لا یکفی الخ العلم الذی هو بمعنی الحاضر عند المدرک وعلمه الاجمالی علم بمعنی مبدء الانکشاف فلا یکون داخلا فی قوله الذی الخ فتدبر قوله کالمبصر مثال للعلوم الذی حضر ولکنه لا یکفی حضوره للانکشاف بل یحتاج فی الانکشاف الی حصول الصورة فی الذهن وما قال بعض الاعلام من انه مثال للعلم الحصولی الذی فیه الحضور فلا یخلو عن تسامح

قال المحشی فی حاشیة الحاشیة لا یخفی ان حضور المبصر وغیره من المحسوسات بالنسبة الی الحاسة التی بها یدرک لا بالنسبة الی المدرک فالمراد بالحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان بالنسبة الی الحاسة او بالنسبة الی المدرک ولا یلزم من تعمیم الحضور ههنا تعمیم الغائب فی قوله

بعد ذلک اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا کما لا یخفی انتهت قوله فیها لا یخفی الخ اعتراض حاصله ان انصراف المطلق الی الفرد الکامل من المسلمات فالمتبادر من الحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور حضور المعلوم المدرک عند العالم المدرک فیکون معنی قول المحشی ان المدرک فی العلم الحصولی الخ ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا عند المدرک واورد مثاله بقوله کالمبصر فیه لیس الحضور عند المدرک انما الحضور عند الحاسة وهی غیر مدرکة فان الادراک من شان الجوهر المجرد المستقل بنفسه فالمثال غیر مطابق للممثل له قوله فیها وغیره من المحسوسات کالمسموع والمشموم والمذوق والملموس فان حضور کل منها عند الحاسة الغیر المدرکة لا عند النفس المدرکة قوله فیها فالمراد بالحضور الخ جواب عن الاعتراض والفاء للتعقیب بحسب الذکر لا للتفریع کما فهم بعض العلماء رح لانه لو کانت للتفریع فارادة المطلق لا یکون متفرعا الا علی عدم ارادة احدهما علی الخصوص وکلیهما معا ولا یکون متفرعا علی ما ذکر ههنا الا الفاء وتوضیحه ان المتبادر من الحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور وان کان هو الحضور عند المدرک لانه فرد کامل لکن المراد ههنا مطلق الحضور علی طریق اخذ موضوع المهملة القدمائیة اعم من ان یکون حضورا عند المدرک او عند الحاسة التی هی آلة للمدرک اذ لو کان المراد من الحضور فی ذلک القول الحضور عند المدرک فقط فهو خلاف الواقع لان الحضور عند المدرک یکفی للانکشاف فکیف یصح قوله لا یکفی وان ارید الحضور عند الحاسة فقط فلا یصح تمثیل المنفی اعنی قوله یکفی فیه مجرد الحضور بعلم الباری تعالی وعلم العقول کما وقع من المصنف لانهما مبرآن عن الحاسة فکیف یتفوه بانه یکفی الحضور فیهما عند الحاسة فلا بد من ان یصرف عن المتبادر ویراد مطلق الحضور فح یصح نفی کفایة الحضور باعتبار فرد خاص من المطلق وهو الحضور عند الحاسة وتمثیل المنفی باعتبار فرد آخر من المطلق وهو الحضور عند المدرک فالمبصر وان لم یوجد فیه الحضور عند المدرک لکن وجد فیه الحضور عند الحاسة فمطلق الحضور موجود فیه ایضا باعتبار فرد ولا یجب لتحقق المطلق تحقق جمیع افراده بل یکفی لتحققه تحقق بعض الافراد لان مطلق الشئ لمطلق الحضور یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء فرد ما فینطبق المثال علی الممثل له وهو المطلوب وما افاده بعض الاعلام رح من ان فی التعریف یراد المعنی المتبادر والمتبادر انما هو الحضور عند المدرک انتهی بلفظه فمالست حصله فان المعنی المتبادر ربما استوجب خلاف الواقع فغایته اشد تحاشیا فی التعریفات یراد المعانی المتبادرة اذا لم تستوجب خطرا والا فلا فتدبر فان قلت انه لما بطل ارادة الحضور عند المدرک فقط وارادة الحضور عند الحاسة فقط فلا یلزم من بطلان هذین الاحتمالین المصیر الی مطلق الحضور بجواز ان یکون المراد بالحضور الحضور عندهما معا قلت لو ارید الحضور عندهما معا لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للممثل له ومفهوم خلاف الواقع فلا یصح ان یراد علی ان عنایة کلا الحضورین معا تجویز صرف لا وجود له فی بقعة الوجود فان النفس وصفاتها الانضمامیة حاضرة عند المدرک لیس لها حضور عند الحاسة اصلا والمبصرات حاضرة عند الحاسة لا وجود لحضورها عند المدرک اصلا فلا یوجد الحضوران معا فی مادة من المواد ویرد ههنا انه یفهم مما سبق ان حضور المبصر عند الحاسة ولا یکفی للانکشاف فنقول لا یخلو اما ان یراد بالحاسة القوة الحاسة کالحس المشترک ویراد بها هذه الاجسام فعلی الاول لا نسلم ان الحضور عند القوی الحاسة لا یکفی للانکشاف لان الجزئیات المادیة لا ترتسم صورها الا فی الآلات والقوی دون العقل ولذا اولوا تعریف العلم بحصول صورة الشئ فی العقل بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فان صور الجزئیات المادیة لا تحصل فی العقل بل تحصل فی الحواس فتکون

عند العقل فاذا حضر المبصر عند القوة الحاسة یکفی هذا الحضور للانکشاف وعلی الثانی فیسلم ان الحضور عند هذه الاجرام غیر کاف للانکشاف لا ان هذا الحضور من حیث
انه هو المدرک بالذات بل انما الحضور للمدرک بالعرض ولا کلام فیه وههنا احتمالان آخران الاول ان یراد بالحضور الحضور المطلق وهو تحقیق تحقق فرد وینتفی بانتفاء
جمیع الافراد علی ما هو المشهور فان قلت فعلی هذا یکون قوله لا یکفی فیه مجرد الحضور فی قوة السالبة الکلیة فیکون معناه ان شیئا من الحضور کان سواء کان
بالنسبة الی المدرک او بالنسبة الی الحاسة وسواء کان حضور المدرک بالذات او حضور المدرک بالعرض فهو لا یکون کافیا فی العلم الحصولی فهذا کما تری
لان حضور المدرک بالذات عند المدرک فی العلم الحصولی کاف کیف لا وقد عرفوا مطلق العلم الشامل لجمیع اقسامه حتی الحصولی القدیم والحادث کلیهما
بالحاضر عند المدرک قال احسن المحققین فی شرحه لسلم العلوم هذا التعریف یشمل جمیع انحاء العلوم من الحضوری والحصولی وعلم الواجب والممکن وعلم الشیء بالکنه
وغیره انتهی قلت ندفعه بوجهین الاول انه لما عمم الحضور فی قوله لا یکفی فیه مجرد الحضور عن الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرک فیراد بالحضور
عند المدرک ههنا الوجود الظلی والمراد بالحاضر عند المدرک فی تعریف العلم الموجود بالوجود الاصلی فیکون الحاصل ان العلم الحصولی ما لا یکفی فیه مجرد الحضور
عند الحاسة والوجود الظلی ولا شبهة فی ان الوجود الظلی للشیء لا یکفی للعلم الحصولی ما لم یقترن بالعوارض الذهنیة فلا ضیر وفیه انه لما کان العلم الحصولی
ما لا یکفی فیه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الظلی فیکون الحضوری ما یکفی فیه مجرد الحضور فاما ان یراد بالحضور ههنا الحضور عند الحاسة والوجود الظلی فلا سبیل
الی ارادة الوجود الاصلی من الحضور لانه لم یرد فکیف یراد ههنا والاول باطل لانکم قلتم ان الابصار علم حصولی فعلم ان الحضور عند الحاسة لیس بکاف
والثانی ایضا باطل لانه لیس فی العلم الحضوری الوجود الظلی للمعلوم المدرک حتی یکون کافیا فبالجملة الوجود الظلی والحضور عند الحاسة لیسا بکافیین فی العلم
الحضوری فلا یصدق علیه انه یکفی فیه مجرد الحضور بل یصدق علیه انه لا یکفی فیه مجرد الحضور فلا یکون الحضوری مخرجا بهذا القول وخرج بقوله المتجدد فیکون بین الصفة
والموصوف خاصا وهذا خلاف ما التزمه المحشی المحقق من المساواة بینهما اللهم الا ان یراد بالمساواة الصدق الکلی من جانب الصفة علی ما مر والثانی انه لما عمم الحضور
فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرک فالمراد بالحضور عند المدرک الوجود الاصلی فیکون معناه ان العلم الحصولی هو العلم
المتجدد الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الاصلی بان لا یوجد الوجود الاصلی للمعلوم وهذا المعنی صادق ورد بان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ومرتبة العلم هی مرتبة الاکتناف بالعوارض الذهنیة وهذه مرتبة الوجود الاصلی للمعلوم فاذا وجد العلم الحصولی فکیف لا یوجد الوجود الاصلی للمعلوم اللهم الا ان
یقال ان المراد بالوجود الاصلی للمعلوم المنفی فی قوله لا یکفی الخ الوجود الاصلی له بالاستقلال واذا وجد العلم فیوجد الوجود الاصلی للمعلوم لکن لا بالاستقلال بل
بالتبعیة فتدبر والاحتمال الثانی ان المراد من الحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور لیس الحضور عند الحاسة ولا عند المدرک ولا الاعم منهما بل المراد من المعلوم
المعلوم بالعرض والاعم من المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات بل المراد من الحضور الوجود الخارجی کما یفهم من کلام المحشی فی حاشیته علی شرح التهذیب الجلالی
حیث قال علمها ای النفس بذاتها وصفاتها علم حضوری وموجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیه والمراد من المعلوم المعلوم بالذات وذی الشیء کما انه یکون موجودا فی
الذهن بواسطة الصورة کذلک یکون موجودا فی الخارج بنفسه فمعنی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور ان العلم الحصولی هو العلم الذی لا یکفی فیه الوجود الخارجی
للمعلوم بالذات اعنی الشیء من حیث هو هو اعم من ان لا یکون لذلک الشیء وجود فی الخارج اصلا کما فی المعدومات او کان له وجود فی الخارج وهذا اعم ایضا من
ان لا یکون له وجود عند الحاسة کوجود زید فی الروم او کان له وجود فی الخارج عند الحاسة ولکن لا یکون هذا الوجود کافیا للانکشاف کالعلم
فی المبصرات فعلی هذا العلم الحضوری ما یکفی فیه مجرد حضور المعلوم بالذات ووجوده فی الخارج کما فی علم الواجب تعالی بنفسه وبغیره وعلمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها
فان فیها وجود المعلوم بالذات فی الخارج کاف للعلم والانکشاف وکما فی علم الصورة العلمیة فان الصورة العلمیة وان حصلت فی الذهن الا انها لما قامت فیه ترتب
الآثار الخارجیة علیها واکتنفت بالعوارض الذهنیة فصار وجودها یحذو حذو الوجود الخارجی کما صرح به المحشی فی حاشیته علی شرح التهذیب الجلالی فعلمها من هذه
الحیثیة لیس الا الوجود الخارجی للمعلوم بالذات کاف فیه فتدبر قوله فیها والا لزم الخ هو دفع دخل مقدر تقریر الدخل انه لما ارید بالحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد
الحضور مطلق الحضور اعم من الحضور عند المدرک وعند الحاسة فیلزم ان یراد بالغائب فی قوله اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورها
فینا مطلق الغائب اعم من الغائب عن الحاسة والغائب عن المدرک لیتم المقابلة بین الحضور والغیبوبة بالتمام وجه اللزوم بطلان الا ان ما هو غائب عن الحاسة فقط و
حاضر عند المدرک کالصورة العلمیة لما صدق علیه انه غائب عنا بعموم الغیبوبة فیلزم ان یکون علمه حصولیا ولا یکون الحضور عند المدرک کافیا للانکشاف هف فاذا
بطل اللازم فقد بطل الملزوم وآورد بعض الافاضل ادرجه ما حاصله انه علی تقدیر تعمیم الغائب ایضا عن المدرک وعن الحاسة لا یلزم ان یکون علم الصورة العلمیة حصولیا
لان الصورة العلمیة وان کانت غائبة عن الحاسة لکن العلم المتعلق بها لیس بمتجدد وکلام المحشی دال علی ان العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا حصولی فلا یکون علم الصورة

نه اسے مولانا محمد حسن قدس سره ۱۲ منه
سه لعله اشار بکلمة الی تعریض الی انه وان ثبتت المساواة لکنه لا یصح تمثیل المنتفی بعلم الباری تعالی فی عرضه ۱۲۵ مولوی محمد علی
سه ای الحرکة غلام نبی ۱۲ منه

العلمية حصوليا فما اجاب عنه الفاضل الرام فور ملتی حيث بان حاصل الدخل المذكور انه لو عمم الغائب وجعل مناط العلم الحصولي مطلق غيبوبة الاشياء لزم ان يكون العلم
الحضوري لما هو غائب عن الحاسة لا عن المدرك خارجا بقول المص واما العلم المتجدد الى آخره علما حصوليا وهو كما ترى فتامل وحاصل الدفع انا لا نم استلزام
تعميم الحضوري في قوله الذي لا يكفي الخ التعميم الغائب في قوله واما العلم الخ اذ المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص غير جائز
الاحوال فمراد بالغائب على ما اختاره المحقق البهاري الغائب عن المدرك لان مناط الحصول انما هو على غيبوبة الاشياء عن المدرك مطلقا سواء كانت غائبة
عن الحاسة كما في علمنا بالكليات او لا تكون غائبة عن الحواس كما في علمنا بزيد حضر عند بصرنا او ورد انه لم اراد بالغائب الغائب عن المدرك فلم يرد عنه الغائب
عن المدرك والحاسة كليهما واجيب بانه لم يرد بالغائب الغائب عن المدرك والحاسة كليهما لان ارادة الغائب عن المدرك والحاسة كليهما تستلزم ان
يكون العلم بالاشياء الغائبة عن كليهما حصوليا واما العلم بالاشياء الغائبة عن المدرك الحاضرة عند الحاسة فلا يكون حصوليا بل حضوريا وهذا خلاف السيد
المحشي فانه قائل بان الابصار علم حصولي وفيه ان ارادة الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما لا تستلزم ان لا يكون العلم بما عدا الغائب عن المدرك والحاسة
كليهما حصوليا حتى يلزم خلاف كلام السيد المحشي فافهم ثم لا يذهب عليك ان تخصيص الغائب في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ بالغائب
عن المدرك وجعله عاما مما ان يكون العلوم غائبا عن الحاسة او لا مخدوش لان ما هو حاضر عند الحاسة لا يكون غائبا عن المدرك بل يكون حاضرا عنده
لكن بواسطة الحواس الجواسيس فالاصوب ان يخص الغائب بالغائب عن الحاسة فقط وان توهم انه يابا قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقال المص عن
حواسنا فازحه بان المضاف في كلامه محذوف فمعنى قوله عنا عن حواسنا وان قيل ان الصورة العلمية غائبة عن الحاسة فينبغي ان يكون علمها حصوليا مع انه ليس
كك قلت معنى قول المص ان الاشياء الغائبة عن الحاسة الصالحة للحضور عند الحاسة يكون علمها حصوليا والصورة العلمية ليست كك فلا نقض وان
اختلج في صدرك ان المبصرات الحاضرة عند الحاسة ليست بحاضرة عند المدرك فاسناد حضورها عند المدرك على سبيل المجاز فازحه بان الحواس ليست
الا آلات للنفس وجواسيس لها فالافعال التي صدرت عن الحواس انما اسندت الى النفس حقيقة لا مجازا لان للنفس تعلقا خاصا وارتباطا معنا بالبدن
ولا نعرف كنهه ولكن يعبر عنه بعلاقة التدبير والتصرف كما يكون هذه العلاقة للملك في مدينته ولهذا الارتباط يصح نسبة الافعال التي صدرت عن البدن
الى النفس على سبيل الحقيقة كما يقال قلت وسمعت وشممت فهذه الافعال مع كونها صادرة عن الابدان تنسب حقيقة الى النفس لشدة الارتباط والعلاقة
بين النفس والبدن ولا شبهة في ان هذه النسبة لا تسمى في العرف العام ولا في العرف الخاص مجازا فتدبر بقي الدليل على ان علم الصورة العلمية حضوري فقد استدلوا عليه
بوجهين الاول انه لو كان علمها بحصول الصورة فيحصل صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاضرة عندنا فنقول الصورة الحاصلة الاخرى اما ان تكون متحدة
الماهية مع الصورة السابقة المعلومة او لا تكون متحدة معها بل تكون مماثلة وشبحا لها مبدا لانكشافها فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين المستحيل لاجتماع الصورتين
المتحدتين في الماهية عند الذات المدركة وليس التمايز بينهما واللازم باطل فالملزوم مثله وعلى الثاني يرجع الى القول بحصول الاشياء باشباحها وامثالها لا بانفسها وذا
مرجوح كما تقرر في مقامه فلا كلام فيه وسيجيء تفصيل هذا الدليل ق والثاني انه لو كان علمها بحصول الصورة لحصلت صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاصلة الحاضرة
فهذه الصورة الاخرى ايضا غائبة عن الحاسة وحاضرة عند المدرك فلا سبيل الى علمها الا بحصول صورة اخرى وراءها وهكذا فيتسلسل وهو باطل وهذا من مختارات
بعض العلماء رح ولا يذهب عليك ان مدار هذا التسلسل على العلم فاذا لم يعلم الصورة بالصورة مثلا لم يحدث امور غير متناهية فلا تسلسل فلا ضير فتدبر قوله
فالابصار الخ اعلم اولا ان اكثر الحكماء اتفقوا على ان القوى والآلات ليست بعالمة وانما العلم حقيقة للنفس وهذه القوى آلات لادراكاتها ثم اختلفوا في
في ان العلم الذي يحصل للنفس بسبب الابصار حصولي ام حضوري فالمشاؤن ذهبوا الى انه في الابصار ينطبع صور المبصرات في القوة الباصرة فالعلم الحاصل
بالابصار لا يكون الا حصوليا لكونه محتاجا الى الحصول وتبعهم المحشي حيث قال فالابصار الخ مفرعا على ما سبق من ان المبصر حاضر ولكن لا يكفي ثم ثانيا انه زعم
بعض العلماء رح ان الابصار بفتح الهمزة بمعنى المبصرات وهي الجزئيات المادية ولا يذهب عليك ان المبصرات معلومة بالعلم الحصولي وليست العلوم حصولية
فكيف يقال ان الابصار بمعنى المبصرات علم حصولي بل الابصار مصدر من الافعال والمحشي ذكر السبب واراد المسبب به من قبيل المجاز المرسل فالمعنى ان العلم
الحاصل بالابصار حصولي وقد يستدل على ان المدرك النفس لا الآلات بان الادراك صفة مميزة للشيء المعلوم عند العالم عن غيره فيكون من صفات الكمال
فلا بد من ان يكون ما هو متصف بها ايضا مستقلا في الوجود والنفس وجودها لها لانها غير قائمة بمادة ولا موضوع والآلات وجودها للغير لانها اعراض مخصوصة
حالة في مواضع مخصوصة فيكون المدرك النفس دون الآلات على ان الآلات لعدم استقلالها لا تكون مشعرة لذواتها وكلما لا تشعر بذواتها كيف تشعر بغيرها
قوله كما ذهب اليه اي الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لا حصولي فهو مرتبط بالنفي دون النفي في قوله لا حضوري وقد زعم بان صور المبصرات حاضرة فعلمه لكان

حضوريا وقيل ان حضور صورة المبصر انما هو عند الحاسة اي القوة الباصرة وهي ليست بعالمة لعدم تجردها والادراك من شان الجوهر المجرد وفي الحضوري لا بد من
حضور المدرك عند المدرك ليكفي للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار حضوريا وقال المحقق البهاري ثم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس بتوسط
بواسطة تلك الآلات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فيكون علمه حضوريا ولا يخفى على الفطن ما فيه لانه لو كان هذا
الحضور الخارجي الذي للمبصر كافيا للانكشاف فاذا عدم المبصر عن الخارج فينعدم علمنا به لانعدام الحضور الخارجي الذي كان منشا للانكشاف مع ان علمنا لا يفنى
ولو انتفى المعلوم عن الخارج فعلم ان هذا الحضور ليس بكاف فلا بد من امر آخر للعلم سوى الحضور الخارجي وما هو الا الحصول فثبت المطلوب من كون العلم الحاصل
بالابصار علما حصوليا وقال الحسن المحققين ما توضيحه انا لا نم انعدام علمنا بالمبصر لو كان الحضور الخارجي كافيا للانكشاف وعدم المبصر عن الخارج لان
المحسوس ما دام هو محسوسا حاضر عند النفس والحس فحصل الانكشاف بحسب هذا الحضور الخارجي واذا غاب عن الخارج وعدم عنه تحضر له مثال متحد معه بالذات
مغاير بحسب التشخص من غير الانتقاش والانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم متوسط بين الجوهر المحسوس الجسماني والجوهر المجرد العقلي النوراني موجب
للانكشاف بسبب المناسبة التامة بين هذا المثال والمبصر كما هو مذهب صاحب الاشراق ولا يبطل حديث حصول الاشياء بانفسها الا ان هذا المثال الحاضر
في عالم المثال مماثل للمبصر بحسب الماهية ولا معنى لحصول الاشياء بانفسها الا هذا والعبد الضعيف لا يفهمه لان صورة المبصر مادية والا لا حس وعالم المثال
غير مادي كما سيجيئ فلا يكون هذه الصورة الجزئية الحاضرة عند الحس حين غيبوبتها عن المبصر موجودة في ذلك العالم فلا يكون فيه الا الصورة المثالية الغير المادية وهذه
الصورة المحسوسة المبصرة مادية فلا نسلم الاتحاد والعينية بين الصورتين فنبطل حديث حصول الاشياء بانفسها وان كانت الصورة المثالية مشابهة للصورة الشخصية
الحاضرة عند الحاسة في المقدار ولذا يتوهم ان تلك الصورة هي هذه الا ترى ان الصورة المثالية لزيد لما لم تكن مادية فليس فيها حيوان ناطق اذ الحيوان جسم نام والنمو
ليس الا من خواص الماديات والصورة المثالية ليست بمادية فليس هناك نمو فلا تحقق حيوان فاين الاتحاد بين الصورة المثالية والحاضرة عند الحاسة
وقد استدلوا على حصولية العلم الحاصل بالابصار بوجوه منها ما قال بحر العلوم قدس سره من ان وجود المبصر في الخارج غير كاف للانكشاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة لان وجود المبصر قبلها ايضا ثابت وهو بط فلا بد من امر زائد يكون له دخل في الانكشاف وهو اما حصول شيئ او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى
كل تقدير ليس المبصر نفسه كافيا للانكشاف كما هو شان الحضوري فيكون العلم الحاصل بالابصار علما حصوليا وفيه انه يجوز ان يكون وجود المبصر كافيا
للانكشاف بشرط المقابلة والمحاذاة لا وجوده في نفسه بدون هذا الشرط وهذا الشرط لا يكون منشا الانكشاف ولا جزءا له بل مقارنا له كاقتران التشخص
للشخص على المذهب الحق ومنها ما اورده شرف الاماجد بان الادراك مبني على وجود المدرك عند المدرك لا الحاسة والحضور عند المدرك ليس من قبيل المحاذاة والمقابلة
بل علاقة عقلية وهي علاقة العينية او الوصفية او الظرفية فاذ ليس المبصر عينا للمدرك ولا وصفا فيكون حاصلا فيه مظروفا له فيكون موجودا
فيه وجودا ظليا وحضور المحسوس عند الحاسة ليس حضورا عند المدرك اذ لا حضور للحواس عند المدرك لعدم العينية والوصفية ولذا لا يكون علم النفس
بحواسها حضوريا فكيف يكون لما في الحاسة او عندها حضور عند المدرك فالعلم الحاصل بالابصار حصولي ولا يخفى عليك ان حصر الحضور عند المدرك في علاقة العينية
والوصفية والظرفية ليس على ما ينبغي اذ قد يكون الحضور عند المدرك بعلاقة العلية كما بين الباري تعالى ومعلولاته اللهم الا ان يقال انه لما لم يوجد هذه
العلاقة في حضور المبصر عند البصر بداهة تركها فتدبر وتوضيح المقام بحيث ينجلي عنه المرام ان في الابصار مذاهب ثلثة الاول مذهب الطبعيين
ومنهم المعلم الاول والثالث واتباعهما وهو ان الابصار بانطباع الصورة وحصولها في الرطوبة الجليدية التي تشبه الجليد في اللون والصفا والتي هي
كالمرأة فاذا قابل المبصر للباصرة فينطبع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية لا بمعنى ان الصورة التي هي عرض تكون منتقلة من المبصر الى الرطوبة الجليدية
بل بمعنى انه يحصل بهذه المقابلة استعداد يفاض به صورة المبصر عن واهب الصور على الرطوبة الجليدية كما انه اذا قابل شيئ بالمرأة فليس انه ينتقل صورة
ذلك الشيئ منه الى المرأة بل يحصل بهذه المقابلة استعداد يعلم به صورة المبصر في المرأة ايضا فكانه يفاض في المرأة صورة المبصر ثم لما يرد عليهم انه يلزم على
تقدير حصول الصورة في الرطوبة الجليدية ان يكون الرطوبة الجليدية عالمة وليس الامر كذلك اجاب القاضي الميبذي عنه بما توضيحه انه لا يكفي للابصار
انطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والا يرى شيئ واحد شيئين لانطباع صورة الشيئ في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة من الرطوبة
الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من الدماغ المتباعدتين الى العينين الذي يسمى مجمع النور ويتادى من الملتقى الى الحس المشترك الذي
هو في مقدم التجويف الاول من الدماغ وبهذا يحصل الابصار فان قلت يلزم مما ذكرتم ان ينتقل الصورة التي هي العرض الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك وانتقال
العرض بدون المحل محال قلت المراد بتادي الصورة من الرطوبة الجليدية الى ملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك ان ينتقل العرض الذي هو الصورة حتى يلزم الانتقال

سلمه اسمه مولانا غلام يحيى ١١٢٨ منه ... عند الحاسة حاضر عند النفس ايضا ١٢ منه
سلمه اسمه مولانا محمد حسن قدس سره ... اي مولانا عبد العلي قدس سره ... اي الملا محمود ...

بل ینادوا ان انطباع الصورة فی الجلیدیة یوجب الاستعداد لفیضان الصورة المناسبة من قبل واهب الصور علی الملتقی فیضان الصورة علی الملتقی یوجب الاستعداد
لفیضان الصورة علی الحس المشترک فلا نقض فان تختلج فی صدرک ان المصرح به هو شبح الشئ لانه حاصل الشئ وهو خلاف المقصود علی انه کیف ینطبع الشبح مع
عظمه فی الرطوبة الجلیدیة الصغیرة المقدار اذ صرح بان الشئ مرئی بانطباع الشبح لا الشبح حتی یلزم خلاف المقصود ولیس مقصودنا ان یکون الشبح مساویا للمبصر فی
المقدار حتی یمتنع انطباعه فی الرطوبة الجلیدیة بل نقول هما متساویان فی الشکل واللون وبینهما مناسبة هذا توضیح مذهبهم ومما یجب التنبیه علیه انه فهم بعض الفضلاء
ان المشائین ذهبوا الی ان فی الابصار یحصل الهویة الشخصیة الموجودة فی الخارج بما هو کذلک فی القوة الحاسة ثم اورد ذلک الفاضل علی هذا المذهب
ثلث ایرادات الاول ان الحصول فی الحاسة انما یکون علی سبیل الحلول وهو یقتضی الاحتیاج الی المحل بشهادة الوجدان ولا شک فی ان الهویة الشخصیة المذکورة
من حیث انها هویة شخصیة موجودة فی الخارج لا تفتقر الی الحاسة فلا یتصور حلول الهویة المذکورة فی القوة الحاسة والثانی ان جماعة من الناس
قد تبصر الشخص الواحد فی زمان واحد فلو حصلت هویة الشخصیة فی ذلک الشخص فی اذهان تلک الجماعة یلزم وجود شخص فی زمان واحد فی المحال المتعددة وهو باطل بالضرورة
والثالث انه لو حصل الشخص فی الحاسة مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون له تشخصان الخارجی والذهنی اما الاول فظاهر لانه حصل مع التشخص الخارجی بناء
علی الفرض واما الثانی فلانه حل فی الذهن فیحصل التشخص الذهنی قطعا وتعدد التشخص بشئ واحد باطل لان التشخص ما یفید الامتیاز للشئ عن جمیع ما عداه
وانت لا یذهب علیک ان هذه الایرادات من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذهب المشائین لیس ما زعمه ذلک الفاضل حتی یرد علیه الایرادات الثلث المذکورة بل
تحقیق مذهبهم ما مر آنفا ولا یرد علیه هذه الایرادات ویمکن ان یزاح الایراد الثالث بانا لا نسلم ان تعدد التشخص لشخص واحد مطلقا باطل انما یبطل اذا کان تعدد التشخص
من جنس واحد کما اذا کان التشخصان خارجیین او ذهنیین واما اذا کان التشخصان من جنسین کما اذا کان احدهما خارجیا والآخر ذهنیا فهذا لیس بباطل
لان التشخص الخارجی یفید الامتیاز عن جمیع الاشیاء الخارجیة التی هی ما عدا الشئ الممتاز والتشخص الذهنی یفید الامتیاز عن جمیع الاشیاء الذهنیة الاخر
التی هی ما عدا الشئ المتشخص وههنا لو حصل الشخص مع التشخص الخارجی فی الحاسة یلزم ان یکون له تشخصان خارجی وذهنی وهو لیس بمحال فتدبر وان الحجة التی اعتمد
فهو ما ذکره شارح حکمة العین بقوله الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرة مثلا ثم غمض عینیه فانه یجد نفسه بعد التغمیض کانه ینظر الیهما وان نظر بعد خضرة
الی لون آخر فانه یراه کانه ممزوج من اللونین وما ذلک الا لارتسام صورة المرئی فی الباصرة وبقائها زمانا انتهی وفیه اما اولا فلما اورده الفاضل الجلیل بانا لا نم
ان صورة المبصر حال الاغماض باقیة فی الباصرة بحسب الانطباع بل نقول هی باقیة فی الحس المشترک وفی الخیال واما ثانیا فلما اورده الفاضل الخیرابادی
بقوله کل ما ذکرتم لو تم فانما یدل الا علی انطباع الشبح فی الباصرة واما علی کون الابصار بهذا فکلا انتهی والثانی مذهب الریاضیین وهو ان الابصار بخروج
الشعاع من العینین علی هیئة مخروط راسه عند مرکز البصر وقاعدته عند سطح المرئی ثم وقع الاختلاف فیما بینهم فذهب شرذمة الی ان ذلک المخروط لیس
بمجوف بل هو مصمت وذهب فرقة الی ان ذلک المخروط یترکب من الخطوط الشعاعیة المستقیمة واطرافها التی تلی البصر مجتمعة عند مرکز البصر ثم تتصل الاطراف
علی سبیل التفریق الی المبصر المرئی فالجزء الذی ینطبق علیه اطراف تلک الخطوط یکون مبصرا وتشبث الجماعة ان الخارج من العین لیس الا خط واحد مستقیم ولما انتهی
ذلک الخط الی المبصر یتحرک علی سطح المبصر فی جهتی طوله وعرضه حرکة فی غایة السرعة وحصل فی الخیال بسبب حرکة ذلک الخط هیئة مخروطیة ومن حججهم ما اورده
الفاضل الجلیل من انه یشاهد خطوط شعاعیة تصلت بین العین والمصباح عند تغمیض العین علی السراج وفیه ان هذه المشاهدة لا تدل الا علی ان فی العین نورا ونحن
لا ننکره بل نساعدکم فی هذا المعنی ولا دلالة لهذه المشاهدة علی ان الابصار بخروج الشعاع فتامل والثالث مذهب بعض الاشراقیین ومنهم الشیخ المقتول فانه لما لاحظ
ان دلائل المذهبین السابقین مجروحة قال ان الابصار لیس بانطباع الصورة فی الباصرة کما هو المذهب الاول ولا بخروج الشعاع کما هو المذهب الثانی بل بان
الهواء المشف الذی بین البصر والمرئی یتکیف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر فاذا احضر المرئی ووجد المقابلة والمحاذات ولم یحجب حاجب یحصل بین النفس والمبصر
اضافة اشراقیة حال الابصار فیکون الحضور الصرف کافیا للعلم والانکشاف فتدرک النفس واما البصر فهو لیس الا آلة صرفة وواسطة بحتة لیس
لادراک فکما ان المرآة التی یعبر عنها فی الفارسیة بعینک بصیر واسطة لما هو ضعیف البصر بین المبصر والعین ولا یحصل فیها صورة فکذا القوة
الباصرة لا یحصل فیها صورة بل تکون آلة لادراک النفس وبعد زوال المقابلة یحضر له مثال فی عالم المثال یکون موجبا للانکشاف بسبب المناسبة
واعترض علیه بعض المحققین من محشی شرح القاضی بانا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذی فی عین العصفور بل البقة یستحیل ان یقوی
علی احالة نصف العالم الی کیفیته انتهی ثم اعلم ان صاحب الاشراق ابطل المذهب الاول بانا نتصور المکانات العظیمة
واشجارها والانهار الواقعة فیها والکواکب العظیمة والفلک الدوار والدوائر الکبار فوجب علی المذهب الاول ان یحصل صور هذه الاشیاء فی الحس المشترک

[حاشیة:] ١ ای المولوی ... ٢ تشخص ... ٣ المولوی محمد عمر ... الخیرآبادی ١٢ ٤ المولوی فضل امام ١٢ ٥ المولوی محمد اسمعیل ١٢ ٦ ای العلی ١٢

او الخيال وهما قوتان في حشو الراس فحصول صورة هذه الاشياء العظيمة في هذه القوى القليلة المقدار انما هو من قبيل انطباق الكبير على الصغير وهو محال
وفيه بحث لانا لا نريد انه يحصل المقدار الكبير مع تشخصه الخارجي وكبره حتى يلزم انطباق الكبير على الصغير بل يحصل ماهية هذه الاشياء في النفس ويعرض لها
العوارض هذا سبيل حصول الاشياء بانفسها ولو سلم فنقول ان استحالة انطباق الكبير على الصغير من آثار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فلا استحالة لل
الانطباق فيه ثم بعد ذلك كله نقص عليك حال عالم المثال فنقول يستدل صاحب الاشراق على وجود عالم المثال بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الذهب
مثلا لا تكون في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة
ولا متميزة ولا محكوما عليها باحكام ايجابية وليست في العقول لكونها صورة جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في موقع آخر وهو عالم المثال
المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم من المتألهين قال فخر الملة
والدين داود بن محمود القيصري شارح فصوص الحكم ان عالم المثال عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين الشيئين وفاصل بينهما وكلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما
وقد قرر بعضهم بانا ندرك زيدا مثلا بعدما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق الذي شاهدناه في سالف الزمان من العوارض كالمقدار والشكل واللون
وغيرها فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم لانا فرضناه كذلك فله وجود في عالم آخر سوى هذا العالم فذهب المتألهون الى ان موجودات هذا العالم بعد الغيبة عنها
عنه تكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم الحس لان الموجودات العقلية مجردة محضة عن المادة ولواحقها كالاين والكم
والشكل والوضع والضوء وغيرها والموجودات الحسية منغمسة في هذه العوارض والموجودات في ذلك العالم الآخر مجردة من وجه لانها لا تكون داخلة في جهة ولا تكون
متمكنة وغير مجردة من وجه لانها ذوات مقادير واشكال وفي الفواتح للقاضي حسين بن معين الدين الميبذي صوفيه گويند برزخي هست ميان عالم اجسام
وعالم ارواح مشتمل بر صور هر چه در عالم اجسام است وشبيه باجسام از آن حيثيت كه محسوس مقداري است وبارواح از آن حيثيت كه نوراني است واو را عالم مثال
وخيال منفصل وارض حقيقت خوانند قال المحقق الكاشي في شرح الفصوص عالم المثال باصطلاح الحكماء عالم النفوس المنتقشة وهو في الحقيقة خيال العالم وحكماء
اشراقي اين عالم را اقليم ثامن ومثل معلقه وعالم اشباح خوانند ومولانا سعد الدين تفتازاني در شرح مقاصد از ايشان نقل كنند لكل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل انتهى قوله لكن الخ
يعني يمكن ان يخصص مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث ويقال في مقام الاستدلال على التخصيص المذكور قوله في فواتح كتب المنطق
اي في مقدمة الكتب قوله في الاكتسابات التصورية والتصديقية اولها الفاضل الرامفوري بحذف المضاف اي الطريق واخذ الاكتسابات بمعنى
المكتسبات بان معناه في طريق المكتسبات المنسوبة الى التصور والتصديق من قبيل نسبة الجزئي الى الكلي ويحتمل ان يكون معناها في الاكتسابات التي لاجل التصورات
والتي لاجل التصديقات والحاصل انه يكون لذلك العلم دخل فيهما بان يكون كاسبا او لا يعني بديهيا ومكتسبا يعني نظريا لان المنطقي يبحث عن المعرف والحجة
من حيث صحة الايصال الى المجهول تصوري وتصديقي فالالائق لغرضنا ان يذكر في مقدمة كتب المنطق علم يكون بديهيا ونظريا اي موصلا وموصلا اليه
ولان بيان الحاجة الى المنطق موقوف على تقسيم العلم فانما يوجد تقسيم العلم في الاوائل لبيان الحاجة ولا يثبت هذا الا بان العلم يكون بديهيا ونظريا بان
يقال العلم ينقسم الى التصور والتصديق وليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا والا لما افتقرنا في تحصيل شيء منها الى نظر وفكر واللازم باطل كما
مثله وليس جميع التصديقات والتصورات نظريا والا لدار ان عاد سلسلة التحصيل او تسلسل ان لم يعد واللازم باطل وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم فثبت ان بعض التصورات والتصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي بالنظر وليس كل نظر صوابا والا لما وقع الخطاء من العقلاء
الطالبين للصواب الهاربين عن الخطاء وهذا كما ترى لان الانسان الواحد يحصل في وقت قدم العالم وفي وقت حدوث العالم وليسا بصادقين
ولا كاذبين لاستحالة اجتماع المتناقضين وارتفاعهما فتعين ان احدهما صادق والآخر كاذب فوقع في نظره خطاء فلا بد من قانون الاكتساب
يبين فيه طرق الاكتسابات وما به الامتياز بين الافكار الصحيحة والسقيمة حتى اذا روعي ذلك القانون كان الفكر صحيحا وذلك القانون هو المنطق ويرسم بانه آلة
قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر قوله واختصاص بهما اي ينبغي ان يكون لذلك العلم اختصاص بالاكتسابات التصورية والتصديقية بان
لا يوجد ذلك العلم الا بديهيا او نظريا ولا يوجد خاليا عنهما واحترز به عن مطلق العلم الاعم من الحصولي والحضوري فانه كما يكون بديهيا ونظريا باعتبار احد فرديه يعني
الحصولي الحادث كذلك يوجد في ضمن الحضوري ومع الحصولي القديم بغير البداهة والنظرية فلا خصوصية له بهما واحترز بالقيد الاول [illegible]

القديم فانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما سيظهر عليك بانه قوله وما هو الا العلم الحصولي اللام للعهد فالمعنى الا العلم الحصولي الحادث وجه بطلان التقابل المصطلح بين البداهة
والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في آن واحد ولا قسم من اربعة الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول مفقود
بينهما لان الايجاب والسلب في قوة النقيضين اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء عنهما كما صرح به شارح حكمة العين وههنا لو قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان
مرتفعين عن المعلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم فهما مرتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية لا تتصف بالبداهة والنظرية وكذا كنه
الواجب جل جلاله فلم يثبت الايجاب والسلب بينهما فاندفع ما عرض لبعض الاعاظم من انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف ايضا منتف
بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فان كان بين المبدئين يسمى المتضايفان حقيقيين كما بين الابوة والنبوة وان كان
بين مشتقيهما او ما هو في حكم المشتقات كالاب والابن يسميان مشهورين ومن المعلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر ولما بطل الاول ولان تعين الاخيران
العدم والملكة او التضاد فالاول منهما اذا فسر البداهة بعدم التوقف على النظر عما من شانه ان يكون نظريا والنظرية بالتوقف على النظر فالنظرية ملكة والبداهة
عدم والثاني منهما اذا فسر البداهة بالحصول باحدى الطرق المشهورة من الحدس والتجربة والتواتر وغيرها والنظرية بالحصول بالنظر ومن شروط التضاد انه يصح
تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شروط العدم والملكة امكان اتصاف محل متصف بالعدمي بالوجودي والحضوري قديما كان او حادثا و
الحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية اما عدم اتصاف الاول فلان وجود المعلوم وحضوره بذاته عند المدرك يكون كافيا للانكشاف في الحضوري فلو كان لاحتاج
مع هذا الحضور الى النظر لزم عدم كفاية الحضور هف ولان الحضوري لا يكون الا العلم الجزئي اذ لا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والجزئيات
لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر في مقره ولان الحصول بالنظر يوجب الارتسام وهذا مناف للحضور اللهم الا ان يعمم الحصول واما عدم اتصاف الثاني
فلان الحصولي القديم علم العقول وكمالاتها حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر ولو كان علمها نظريا والنظرية تستلزم الحدوث بعد العدم فهذا ينافي القدم
فاذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة اذ لو كانا متصفين بها لزم امكان اتصافهما بالنظرية سواء كانا متقابلين بالعدم والملكة او بالتضاد واللازم
باطل كما قد مر فالملزوم مثله فثبت ان العلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا ليس الا العلم الحصولي الحادث وهو المطلوب واعترض ههنا بوجوه الوجه الاول ان شرطية
الوارد من جانب احداث الوجودي في العدم والملكة على المحل الخاص المتصف بالعدمي مم واما شرطيته على المطلق اي على شخص ذلك المحل ونوعه او جنسه
قريبا كان الجنس او بعيدا فمسلم ويتصور ههنا لان الحضوري والحصولي القديم وان كانا بشخصيهما غير قابلين لاتصافهما بالنظرية لكن لم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري مطلقا وللحصولي القديم والحادث من الحصولي ولا شك في اتصاف مطلق العلم بالنظرية فح يكون الحضوري والقديم من الحصولي
متصفين بالنظرية بحسب جنسهما واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نم ان مطلق العلم جنس للحضوري القديم والحادث بل هو عرض عام اذ هو صادق على العلم
الحضوري وهو حقائق مختلفة كما مر وعلى العلم الحصولي وهو الصورة العلمية على راي الجمهور وهي متحدة مع المعلوم فيكون العلم الحصولي ايضا مقولا على الحقائق
المختلفة والخارج المقول على الحقائق المختلفة يكون عرضا عاما لا جنسا وما قال المحقق البهاري من ان القول بالعرضية لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع مخدوش فانه
ليس بمقابلة المنع بالمنع بل هو ابطال لسند المنع وهذا جائز والثاني ما اورده بحر العلوم من ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في تقابل العدم والملكة
معناه صلوح النوع او الجنس في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا صلوح النوع او الجنس للملكة وان كان في ضمن شخص آخر والا يلزم اتصاف الجمادات بالسكون
الارادي لاتصاف جنسها اعني الجسم في ضمن الحيوان بالحركة الارادية واللازم بط فالملزوم مثله وبالجملة يلزم في العدم والملكة صلوح اتصاف الموصوف
بالعدم بالملكة اعم من ان يكون هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض ولا ريب في ان القديم من الحصولي
والحضوري مطلقا لا يصلح الاتصاف بالنظرية كما قد مر ونوعه وجنسه ايضا لا يصلح الاتصاف بها بالذات اذ التوقف على النظر من الاعراض الاولية
للحادث الحصولي فليس النوع اعني الحصولي ولا الجنس اعني مطلق العلم صالحا للاتصاف بالنظرية حتى يصح اتصاف الحضوري والحصولي القديم بها وفيه ان
تخصيص صلوح النوع او الجنس للملكة بالنوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص المتصف بالعدم ينافي تعميم القوم وما استدل به لا يفيد فان
من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فلعله يلتزم اتصاف الجمادات بالسكون الارادي وما قال من ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث
الحصولي فهو اول الكلام كيف يسلمه من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فانه يجعل القديم من الحصولي والحضوري ايضا متصفا بالتوقف
على النظر فتدبر والثالث ان الكلام في العدم والملكة المشهورين وفيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدمي صالحا للاتصاف
بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل اعم من ان يكون بخصوصه ونوعه وجنسه مطلقا حتى يرد الايراد

فتدبر والوجه الثانی انه یجوز ان یکون البداهة وجودیة والنظریة عدمیة بان یفسر النظریة بعدم امکان الحصول بدون النظر والبداهة بامکان الحصول بدون النظر فنقول یجوز ان یکون الحضوری والحصولی القدیم بدیهیین فلو قیل لو کانا بدیهیین لکانا نظریین ولیسا بنظریین فلیسا بدیهیین فنقول ان الشرط فی العدم والملکة هو اتصاف محل العدمی بالوجودی لا اتصاف محل الوجودی بالعدمی والبداهة علی هذا التقدیر ملکة وجودیة فکیف یسلم انهما اذا کانا بدیهیین کانا نظریین وفیه خلل من وجهین الاول ان هذا التعریف لیس من الجمهور وکلامنا فیه والثانی ان تفسیر النظریة بعدم الامکان راجع الی الملکة اذ الامکان سلب الضرورة ولما اضیف العدم الیه حصل سلب السلب وسلب السلب یرجع الی الاثبات کما تقرر فی مقره والوجه الثالث ان الدلیل المذکور کما یدل علی تخصیص مورد القسمة بالعلم الحصولی الحادث کذلک یقتضی تخصیص العلم الحصولی الحادث بالعلم الکلی اذ الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا کما هو المقرر عندهم مع انهم لم یخصصوا المقسم بالکلی وقیل ان الدلیل انما یثبت اولویة التخصیص بالعلم الحصولی الحادث وکذلک یثبت اولویة تخصیص بالکلی بلا ریب انما ترکوا قید الکلی فی اللفظ لان علم الجزئیات المادیة انما یحصل بواسطة الحواس والعلم الاحساسی خارج عما هو مبحوث فی هذا الفن فلا حاجة الی ان یخصص فی اللفظ والوجه الرابع ان هذا الدلیل یتوقف علی کون البداهة والنظریة صفتین للعلم ولم لا یجوز ان یکونا صفتین للمعلوم فکیف یتم الاستدلال وفیه ان هذا الدلیل مبنی علی کون البداهة والنظریة صفتین للعلم بالذات لا المعلوم واستدلوا علیه بان العلم هو الصورة الحاصلة فهی قد تکون حاصلة بالنظر فتکون نظریة وقد تکون حاصلة بدون النظر فتکون بدیهیة وبان المقصود بالفکر لیس الا العلم بالمعلومات لا المعلومات انفسها من حیث هی هی فالحاصل بالنظر لا یکون الا ما یکون مقصودا به والوجه الخامس ان العلم الحصولی الحادث یحصل بالنظر والعلم الحضوری المتعلق به یکون متحدا معه بناء علی اتحاد العلم والمعلوم فی العلم الحضوری فح یلزم ان یکون الحضوری متصفا بالنظریة بالفعل قلت قد تقرر فی مقره ان للصورة الحاصلة اعتبارین الاول کونها حکایة عن الشیء وصورة له وهی بهذا الاعتبار علم حصولی فیکون مرتبا علی النظر والثانی کونها حاضرة عند النفس المدرکة وهی بهذا اللحاظ علم حضوری لا یحتاج الی النظر اذ یکفی فیه الحضور لیحصل الانکشاف وباختلاف الاعتبارات یختلف الاحکام قال المحققون لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة فتدبر وتذکر ما قد سلف والوجه السادس انه یستلزم الدلیل ان مورد القسمة یستحق ان یکون علما حصولیا حادثا کما یدل علیه قوله ینبغی الخ وان جاز ان یکون المقسم مطلق العلم باعتبار فرد منه هو الحصولی الحادث فان موضوع المهملة القدمائیة یتحقق بتحقق فرد وینتفی بانتفاء فرد وهم یجعلون المقسم مطلق الشیء کثیرا فانهم قسموا مطلق الدلالة مع ان الغرض یتعلق ببعض افرادها اعنی الدلالة اللفظیة الوضعیة وقسموا مطلق القضیة مع ان الغرض لا یتعلق الا بالمحصورات وما فی حکمها والمدعی انه یجب ان یکون مورد القسمة حصولیا حادثا ولا یدل الدلیل علیه فلا یتم التقریب اللهم الا ان یقال انه لما استحسن ان یکون مورد القسمة حصولیا حادثا فصار راجحا ومع وجود الراجح ترکه واختیار مقابله ترجیح المرجوح وهو باطل فوجب ان یکون مرادا وهو المدعی ثم اعلم اولا ان قوله یمکن اشارة الی ان الدلیل یستلزم تخصیص مقسم البدیهی والنظری بالحصولی الحادث والمدعی تخصیص مورد القسمة للتصور والتصدیق بالحصولی الحادث واین هذا من ذاک فلا یتم التقریب وثانیا ان قوله وما هو الا العلم الحصولی ان ارید باللام فیه العهد کما مر فلا تکلف وان قیل ان اللام للجنس فنقول معناه انه لیس العلم الذی له دخل فی الاکتساب التصوریة والتصدیقیة من افراد العلم الحادث الا الحصولی دون الحضوری او یقال انه وقع الانحصار فی مطلق الحصولی والانحصار فی الاعم یثبت فی انحصاره فی الاخص فلا یرد ان الدعوی تقیید العلم بالحصولی المطلق والدلیل یقتضی تخصیصه بالحصولی الحادث فلا یتم التقریب فتدبر قوله العلم الخ اعلم انا اذا علمنا زیدا مثلا فعند المتکلمین المنکرین للوجود الذهنی لا یحصل فی الذهن شیء بل یکون العلم عبارة عن اضافة بین العالم والمعلوم وعند الحکماء یحصل فی الذهن شیء فاما ان یکون العلم عبارة عن الحصول کما هو مشرب القائلین بکون العلم من مقولة الاضافة او یکون هو من مقولة الانفعال اعنی تاثر النفس وقبولها للصورة او یکون عبارة عن الصورة الحاصلة من الشیء فی الذهن المتحدة مع المعلوم فی الماهیة او یکون عبارة عن الحالة الادراکیة الانجلائیة الانکشافیة المتولدة بعد قیام الصورة الحاصلة فی الذهن المخالطة بالصورة الحاصلة خلطا ربطیا اتحادیا وهی من مقولة الکیف وقد شاع اطلاق العلم الحصولی علی معنیین احدهما الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل والثانی حصول الصورة فلذا قال المحشی اعلم ان الحصولی یطلق ای فی شائع الاستعمال واما اطلاق العلم علی الاضافة فهو خارج عن البحث واما اطلاقه علی الحالة الادراکیة فانما هو علی المذهب المحقق وکلامنا علی المشهور واما کون العلم من مقولة الانفعال فهو لیس بشائع فان اختلج فی صدرک ان العلم بمعنی حصول الصورة لیس بمورد القسمة حقیقة کما سینکشف فلم تعرض به المحشی فیزاح بانه لما کان العلم فی الحصول شائعا فتعرض به ولما لیس بمورد القسمة حقیقة فابطله ولا ضیر فیه والسر فی شیوع الحصول والحاصل ان العلم کیفیة نفسانیة ینجلی بها

المدرك هذه الكيفية تتحقق بعد حصول الصورة في الذهن فالمتقدمون خيلوا حصول الصورة عند العلم وتيقنوا ان العلم هو حصول الصورة والمتأخرون فهموا ان مبدء الانكشاف الصورة الحاصلة فهو علم وحملوا تفسير المتقدمين على المسامحة فقالوا حيث ما وقع في كلامهم حصول الصورة فيراد به الصورة الحاصلة وههنا بحث شريف يجب التنبيه عليه وهو موقوف على ثلث مقدمات الاولى ان العلم ليس حقيقة الا مبدء الانكشاف وهو عين الصورة الحاصلة على المشهور في العلم الحصولي وعين المعلوم في الخارج في الحضوري والثانية انه ليس ضروريا ان يكون كل مدرك محلا للمدرك اذ النفس الناطقة مدركة للمعاني الجزئية وليست النفس الناطقة محلا لها بل الضروري هي ان يكون المدرك محلا للمدرك او آلة المدرك تكون محلا للمدرك وهكذا صرح المحشي رح في حاشيته على شرح الهياكل هذا في العلم الحصولي واما في الحضوري ففي علم النفس بذاتها ليس النفس محلا للمدرك اصلا واما في علم النفس بصفاتها فالنفس محل لصفاتها المدركة والثالثة ان المحشي قال في حاشيته على شرح الهياكل ان معنى كون هذه القوى آلات كونها شروطا لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض باستعمالها فقط او مع حلول الصورة الادراكية فيها انتهى ولعل الترديد في قوله باستعمالها فقط او مع حلول الخ بالقياس الى اختلاف الرائين لان من قال بكون العلم الحاصل بسبب الابصار حضوريا يقول بان الحواس آلات وشروط للفيضان باستعمالها فقط وليس ح حصول الصورة وحلولها ومن قال بان ذلك العلم حصولي يقول ان القوى آلات وشروط للفيضان باستعمالها مع حلول الصورة الادراكية اي الصورة العلمية فيها واذا تمهد هذه المقدمات فنقول ان الصورة اذ حصلت في القوى فلا يخ اما ان تكون هي بذاتها منشاء الانكشاف ومبدءه كما هو المفهوم من المقدمة الاولى فيلزم ح بطلان المقدمة الثالثة اذ المفهوم منها ان الصور الحاصلة في القوى بنفسها ليست مبدء للانكشاف ومنشاءه بل المبدء للانكشاف ما هو الفائض من المبدء الفياض المفارق عن المادة او لا تكون تلك الصورة بنفسها مبدءً للانكشاف بل يكون تلك الصورة شرطا للفيضان ما هو المبدء له من المبدء الفياض كما هو المفهوم من المقدمة الثالثة ففيه خدشتان الاولى انه يلزم ح بطلان المقدمة الاولى فانه يفهم منها ان العلم حقيقة ومبدء الانكشاف هي الصورة الحاصلة والثانية ان الفائض من المبدء الفياض اما صورة جزئية او كلية لا سبيل الى الاول لما تقرر من ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس فكيف يكون فيضانها على النفس ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان لا يكون العلم على وجه الجزئي لان الحاصل هي الصورة الكلية وايضا بطلت المقدمة الثانية اذ على هذا التقدير لما حصلت الصورة الكلية فيكون المدرك في العلم الحصولي هي النفس في جميع الاحوال محلا للمدرك ليس آلته محلا للمدرك اصلا وغاية التفصي عن هذا البحث ان الحالة الادراكية تفاض من جانب المبدء الفياض وهي علم حقيقة واطلاق العلم على الصورة مجاز وسيجئ تفصيل هذه الحالة الادراكية ان شاء الرب المنان قوله قال العلامة الشيرازي الخ لما بين ان العلم الحصولي يطلق شائعا على معنيين واتفق الثقات على ان العلم الحقيقي مورد القسمة الى التصور والتصديق فاراد ان يبين ان اي معنى من معنيي العلم الحصولي يكون مورد القسمة فقال قال العلامة قطب الملة والدين الشيرازي قدس سره في درة التاج[1] ان العلم الحصولي بكلا المعنيين المذكورين اعني الصورة الحاصلة وحصول الصورة منقسم الى التصور والتصديق فيكون العلم عنده مشتركا بالاشتراك اللفظي وهو اتحاد اللفظ وتكثر المعنى فالقسمان اعني التصور والتصديق اللذين هما قسمان للصورة الحاصلة الصورة الحاصلة المعراة المجردة عن الحكم والصورة الحاصلة المقترنة معه والقسمان اللذان هما قسمان لحصول الصورة حصول الصورة العاري المجرد عن الحكم وحصول الصورة المقارن معه فعلم ان لكل واحد من التصور والتصديق عنده معنيين قوله والجمهور على ان الخ حاصله ان الجمهور من الحكماء قالوا ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة الحاصلة لانه العلم حقيقة لا الحصول ولا انفعال النفس فيكون للتصور والتصديق عند الجمهور المعنى الاول من المعنيين اللذين مر بيانهما آنفا واستدلوا على ما قالوا بوجوه منها ان العلم الذي يورد في مفاتح كتب المنطق ما يكون له دخل في الكسب والاكتساب وهو ليس الا الصورة الحاصلة اذ يجري فيها الكسب والاكتساب لا في غيرها فيكون هي مورد القسمة ومنها ان العلم حقيقة ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم وعدم المطابقة مع غير المعلوم والمتصف بها ليس الا الصورة الحاصلة اذ الحصول معنى مصدري انتزاعي لا يتحقق الا بعد الانتزاع فهو لا يصلح لان يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فلا يكون الحصول مورد القسمة وكذا الانفعال ايضا لا يتصف بها وفيه انه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم انكشاف المعلوم فهو ثابت في الحصول والانفعال ايضا عند القائلين بكالها فالكبرى ممنوعة وان اريد بها اتحاد العلم والمعلوم بالذات فالقائلون بكون الاضافة والانفعال علما يمنعون الصغرى قوله من الافاضل الخ من تبعيضية والمراد به السيد الباقر وفي هذا العنوان تحقير له وحاصل ما قاله ان مورد القسمة للتصور والتصديق هو العلم بمعنى حصول الصورة لان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق والمشتق منه اقدم والاولى هو الاقدم ولان الغرض والمقصود من تحصيل العلوم هو حصولها وح يكون التصور والتصديق بالمعنى الاخير من المعنيين اللذين

[1] سله هو كتاب في الحكمة محتوية على فنون الحكمة ١٣ منه

ذكرنا هنا قال في حاشية الحاشية المتعلقة بقوله اعلم ان الحصولي يطلق على المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي على
هذين المعنيين باطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى اقول يرد عليه ان لا تطابق بين كلامي المحشي في المنهية وبين الحاشية اذ المذكور في الحاشية
اولا هو الصورة الحاصلة وهو ليس علما بالمعنى المصدري حتى ينطبق حاشية الحاشية وثانيا حصول الصورة وهو ليس علما بالمعنى ما به الانكشاف حتى يطابق العلم
بمعنى ما به الانكشاف هو الصورة الحاصلة لان الحصول معنى انتزاعي مصدري اعتباري تابع للاعتبار والانتزاع لا يصلح لان يكون مبدأ الانكشاف شيء واجاب
عنه خاتم المحدثين بوجهين الاول ان هذا سهو من قلم الناسخ حيث كتب في حاشية الحاشية مقام الاول الثاني ومقام الثاني الاول وفي هذا الجواب ما لا يخفى
فان عبارة المنهية قد وجدت في بعض النسخ الصحاح هكذا المعنى الاول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري الخ والثاني انه سهو في التعليق
فان هذه المنهية معلقة على الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح التهذيب الجلالي فكتب الناسخ هذه المنهية ههنا نظرا الى اتحاد المآل وفيه انه لا يستقيم
لان المحشي قال في حاشية الحاشية الجلالية هكذا اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف الاول حصول الصورة
والثاني الصورة الحاصلة انتهى فهذه المنهية اما ان تكون معلقة على قوله الاول المعنى المصدري او على قوله الاول حصول الصورة وعلى كلا التقديرين يكون الحاصل
واحدا فيلزم التكرار ههنا كما هذا سخيف واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس المراد بالاول والثاني الاول والثاني بحسب الذكر حتى يلزم عدم التطابق بل المراد
بالاول الاول رتبة وبالثاني الثاني رتبة ولا مرية في ان الاول رتبة وتحققا هو حصول الصورة والثاني رتبة وتحققا هو الصورة الحاصلة اذ رتبة المشتق
منه مقدمة على رتبة المشتق فان المشتق اثر مترتب عليه فتطابق العبارتان لكن لما كانت الصورة متصفة بالمطابقة واللامطابقة ومنشأ للانكشاف راعى
المحشي كلا الجانبين حيث ذكر الصورة الحاصلة في الحاشية اولا وفي حاشية الحاشية عبرها بالثاني لا يقال ان المعنى الاول صفة والمعنى الثاني
ذات والذات متقدمة على الصفة فكيف يقال بتقدم الاول رتبة لانا نقول ان المعنى الثاني ليس عبارة عن الذات فقط بل هو عبارة عن مجموع
الموصوف والصفة والمعنى الاول لما كان صفة فصار جزءا والجزء مقدم على الكل رتبة وفيه اما اولا فما اورده الفاضل البكني من انه على هذا يكون معنى
قوله والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول الخ ان الجمهور على ان مورد القسمة هو حصول الصورة لانه الاول تحققا ورتبة ومن الافاضل من ذهب الى
انه هو المعنى الثاني اي الصورة الحاصلة لانها الثاني حقيقة ورتبة مع ان الامر على العكس وايضا يلزم ان يكون قوله اقول ابطالا لكون الصورة الحاصلة
موردا للقسمة مع ان غرض المحشي ليس ابطاله بل غرضه ابطال كون حصول الصورة موردا للقسمة كما يقتضيه سوق عبارته ولا يذهب عليك ان المنهية
المصدرة بقوله المعنى الاول علم بالمعنى المصدري الخ متعلق بقوله في الحاشية اعلم ان الحصولي يطلق على معنيين الخ فالمراد بالمعنى الاول من هذين
المعنيين هو الاول رتبة وهو ليس الا الحصول بالمعنى المصدري وبالثاني منهما الثاني رتبة وهو ليس الا الصورة الحاصلة التي هي منشأ الانكشاف
وليست متعلقة بقوله والجمهور على ان مورد القسمة الخ ليلزم ما الزمه البكني فالاول والثاني المذكوران فيه باقيان على مفهوميهما المتبادرين
اعني الاول والثاني بحسب الذكر واما ثانيا فبانه لا نم ان حصول الصورة هو الاول بحسب التحقق والرتبة اذ هو معنى مصدري انتزاعي فتحققه بعد تحقق
منشأ الانتزاع فاذا تحقق الصورة الحاصلة فتنتزع حصول الصورة عن الصورة الحاصلة فلا يكون الاول رتبة هو حصول الصورة بل الامر صار على العكس
لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصول الصورة منشأ الانكشاف شيء حتى يتطابق المنهية والحاشية لانا نقول هو امر انتزاعي ومن البين ان الصورة
اذا حصلت في الذهن فيتجلى بها المعلوم ذو الصورة ولا يكون الانكشاف موقوفا على انتزاعنا الحصول من الحاصل فكيف يكون حصول الصورة منشأ
الانكشاف على انه لو كان الحصول منشأ للانكشاف فنقول الحصول بالمعنى المصدري صفة الصورة لا النفس فيلزم ان يكون الصورة عالمة لا النفس
وهذا كما ترى اللهم الا ان يقال ان المراد بحصول الصورة كون النفس بحيث يحصل لها الصورة وهذا الكون من صفات النفس فلا يلزم كون الصورة عالمة
كما يقال ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ مع ان الفهم صفة الفاهم او المفهوم والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح التفسير فالمعنى ان الدلالة كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى وبهذا الاعتبار فيه فتدبر قوله فيهما فاطلاق العلم الحصولي الخ توضيحه ان اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة وحصول الصورة ليس بالذات
بل لما كان مطلق العلم الشامل للحصولي وغيره مستعملا في الحصول والحضور عند المدرك بالمعنى المصدري والحاصل والحاضر عنده بالمعنى الذي به الانكشاف
كان اطلاق العلم الحصولي الذي هو فرد وقسم منه على المعنى المصدري وما به الانكشاف بواسطته ضروريا بداهة وجود المقسم في القسم وفي بعض النسخ كاطلاق بحذف
التمثيل بدل الاطلاق قوله اقول الخ الغرض منه ابطال مذهب بعض الافاضل من كون مورد القسمة حصول الصورة ما شاد جزء من مساعي
العلامة الشيرازي حاصله انه لو كان حصول الصورة موردا للقسمة لزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي بان يكونا فردين من نوع واحد ولا يكونا

نوعين متباينين فهم العلم اولاً ان هذا القول من المحشي جرى على الظاهر والا فيجوز ان يراد بحصول الصورة الذي هو معنى مصدري الحاصل بالمصدر اي الحالة
الانجلائية الانكشافية فيكون ح بين التصور والتصديق اختلاف نوعي وثانياً انه قال بعض الفضلاء هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء
كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على كل تقدير ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور واما على
المعنى الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تصورنا النسبة الخبرية بكنهها ثم صدقنا بها فهذا التصور والتصديق متحدان
معها بالذات فيلزم الاتحاد بين ذاتيهما بالضرورة انتهى اقول لعل وجه التخصيص ان مذهب الجمهور قد اورد عليه هذا الايراد من القوم واما الايراد على مذهب
بعض الافاضل فالمحشي لعله متفرد فيه ولهذا خصه بالذكر ونسب الايراد الى نفسه وقال اقول فتدبر قوله وهو خلاف التحقيق المقصود منه بيان بطلان اللازم
بانه خلاف التحقيق الذي مال اليه المتقدمون من ان التصور والتصديق نوعان من العلم واما المحشي فان التصديق عنده ليس علما بل هو حالة اذعانية
يعبر عنها بالفارسية بگرويدن تحصل في النفس بعد الانكشاف وحصول صور الاشياء فالتصور والتصديق عند المحشي ليسا بنوعين من الادراك بل هما
نوعان من الكيف فتدبر قوله كما سياتي اى في شرح قول المص ورابعها بانه عبارة عن اقرار النفس الخ من ان لكل من التصور والتصديق لوازم لا يتحقق
هي في الآخر فان التصديق له لازم وهو خصوص التعلق بالنسبة فقط مثلا ولا يوجد هذا اللازم في التصور وله لازم لا يوجد في التصديق وهو التعلق بكل شيء حتى
بنفسه ونقيضه واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فصار التصور والتصديق مختلفين نوعا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون التصور والتصديق متحدين بالذات ومتغايرين بالمتعلق فلا يثبت الاختلاف النوعي بينهما قلت هذا عين اجتماع المتنافيين اذ اتحاد
الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وقد اقررتم بها فان قلت ان اللوازم المذكورة لا يلزم ان تكون لوازم الماهية حتى يوجب اختلافها اختلاف الملزومات
بالماهية لم لا يجوز ان تكون لوازم الوجود واختلاف لوازم الوجود لا يدل على اختلاف الملزومات بحسب الماهية الا ترى ان لوازم الوجود الذهني والخارجي
مع اختلافها لا يستوجب اختلاف ماهية الشخص الذهني والخارجي فكيف يكون التصور والتصديق ح متغايرين نوعا قلت لا ريب في ان التعلق بكل شيء لازم
لماهية التصور والتعلق بامر خاص فقط لازم لماهية التصديق فانا اذا لاحظنا وتصورنا ماهية التصور وعزل اللحاظ عن نحو الموجودية تقتضي ماهيته عموم
التعلق واذا تخيلنا ماهية التصديق وقطع النظر عن نحو الموجودية تقتضي نفس ماهيته خصوص المتعلق فلا يقال ان هذه اللوازم لوازم الوجود الخارجي
او الوجود الذهني فتدبر ويمكن ان يستدل على التخالف بينهما بان اقسام التصديق بعضها اقوى من بعض فان اليقين اقوى من الظن وبعض الظنون
اشد واقوى من بعض والاشد والاقوى والاضعف عند المشائية مختلفان نوعا فاذا ثبت الاختلاف النوعي بين اقسام التصديق فثبوته بين التصديق
والتصور بالطريق الاولى وانت لا يذهب عليك ان المتحقق عندهم ان التصور والتصديق اللذين هما قسمان من الصورة الحاصلة نوعان
متباينان من العلم واللازم من الدليل ههنا هو صيرورة التصور والتصديق اللذين هما قسمان من حصول الصورة نوعا واحدا وهو ليس
بخلاف التحقيق وبالجملة اللازم ليس بخلاف التحقيق وخلاف التحقيق غير لازم فيجوز ان يقسم الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما الى التصور
والتصديق ولا حرج فتدبر قوله لان حصول الصورة الخ هذا وجه الملازمة وقد يتوهم ان هذا القول دليلان الاول ما اشار اليه بقوله لان حصول الخ والثاني
ما اشار اليه بقوله وافراده افراد الخ وتقرير الثاني ان افراد الوجود افراد حصصية والافراد الحصصية متحدة نوعا فثبت الاتحاد النوعي وتقرير الاول ان
الوجود حقيقة واحدة وافراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا وهذا اخطاء لانا لا نسلم ان افراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا كيف وافراد الجنس ليست بمتحدة نوعا
فالتحقيق ان هذا القول دليل واحد وتوضيحه ان حصول الصورة وجود ذهني لان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة ولما اضيف الحصول
الى الصورة في قولنا حصول الصورة افاد التقييد بالذهني اذ الاشياء تسمى صورا من حيث وجودها الذهني كما انها انما تسمى اعيانا من حيث وجودها الخارجي
والوجود حقيقة واحدة نوعية اي ليس مشتركا كالعين ولا جنسا ولا غيرهما وافراد الوجود سواء كانت افرادا اولية كالوجود الذهني والخارجي او ثانوية
كوجود زيد فانه فرد للوجود الخارجي وهو فرد للوجود وكوجود الصورة العلمية لزيد فانه فرد للوجود الذهني وهو فرد للوجود المطلق وسواء كانت كلية
او جزئية افراد حصصية متحدة نوعا فلو كان التصور والتصديق قسمين لحصول الصورة فصارا قسمين للوجود الذهني فالتصور عبارة عن الوجود
الذهني المقيد بعدم الحكم والتصديق عبارة عن الوجود الذهني المقيد بالحكم والوجود الذهني فرد من الوجود المطلق فصار التصور والتصديق فردين
من الوجود ثانويين وافراده اولية كانت او ثانوية متحدة الحقائق على ما مر فلزم ان يكونا ايضا متحدين نوعا وهو المطلوب ومن هذا التوضيح ظهر
ان الوجود عندهم حقيقة واحدة نوعية وليس بنوع اضافي ولا يكون داخلا تحت جنس وهو بسيط عندهم فثبت العموم من وجه بين النوع الحقيقي والاضافي

قوله كما تقرر في موضعه الخ اي في فن الامور العامة وهذا القول متعلق بكل واحد من كون الوجود حقيقة واحدة نوعية وكون افراده افراد حصصية متحدة الحقائق على سبيل التنازع والاول ادعى اكثرهم فيه البداهة ولا ثبات الثاني قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطات والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى ثم اعلم انه لما كان يفهم من كلام شارح المواقف جواز ان للوجود بالمعنى المصدري مفهوما وراء حقيقة صادقا على الحقيقة صدق العوارض على المعروضات فتوجه المحشي لدفعه زيادة عليه بامر آخر امتنانا فقال الوجود بالمعنى المصدري اي الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن وكذا سائر المعاني المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تتخصص الا بالاضافات كوجود زيد وضرب زيد ووجود الصورة العلمية والتقييدات اي التوصيفات كالوجود الخارجي والضرب الشديد والوجود الذهني وكل ما لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فافراده افراد حصصية فالوجود بالمعنى المصدري افراده افراد حصصية اما الصغرى فظاهرة وكذا الكبرى ولما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا الحاصل في الذهن عند الانتزاع فحقيقته اي الوجود المصدري ليست الا مفهومه المصدري لا غير فبطل زعم شارح المواقف وحقائق افراده اي الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف ولو كانت مفهوماتها اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي لحقائق الافراد كالمفهوم العمى وهو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا عارض لحقيقته ومصداقه لكانت اي مفهومات الافراد محمولة عليها اي على الحقائق بالاشتقاق وهو ما يكون بتوسط ذو او في او اللام او بالمواطات وهو ما يكون غير الاشتقاق فان الحمل من لوازم العوارض فالاول اي حمل مفهومات الافراد على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم بط فالملزوم مثله والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطات يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد ليست الا معاني مصدرية واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله اما الاستلزام الاول فيما قال حسن المحققين رح وهو ان الوجود الخارجي فرد من الوجود المصدري ولما فرض ان يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقته فيكون مفهوم الوجود الخارجي محمولا على تلك الحقيقة بالاشتقاق فيكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن لا يتصور ان يكون موجودا في الخارج وكيف فان الحقيقة المصدرية تقتضي من ان تكون موجودة فيه هذا ما لي في حل عبارة المحشي رح تحقيق آخر حررته في تعليقاتي على لوار الهدي وقد اعترض على تقرير حسن المحققين المحقق البهاري بان كون الوجود المصدري مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق سوى الحصص التي فرضت ان تكون غير مفهوماتها ومعروضة لها من المعقولات الثانية فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون مفهوماتها من المعقولات الثانية وحقائقها من الامور الخارجية الا ترى ان التحتية عارضة للارض وهي موجودة في الخارج دونها ولا يبعد ان يجاب عنه بان تلك الحقائق اما ان تكون منضمات للماهية او منتزعات عنها والاول باطل لان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فيلزم ان يكون قبل هذه الوجودات وجودات اخر وهكذا فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو بط واما الشق الثاني فهو مفيد للمطلوب فان الانتزاعيات جميعا تكون من المعقولات الثانية فان وجودها تابع لانتزاع الذهن و اعتبار المعتبر فتدبر فان قلت الوجود كلي مشكك يصدق على افراده بالتشكيك فلو كان افراد الوجود حصصية ويكون الوجود نوعا لها بناء على ان الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها فلا يكون الوجود مقولا بالتشكيك على الافراد اذ ليس التشكيك في الذاتيات عند المشائية قلت لا نم ان الوجود كلي مشكك انما المشكك الموجود بالقياس الى افراده لا الوجود بالمحاظ الى حصصه كما هو ثبت عند المحققين وقد يستدل على حصصية افراد المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكانت المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطات اذ المعتبر في الفرد الحمل المواطاتي الا ترى انه لا يقال للجسم انه فرد للسواد مع ان المعاني المصدرية تكون عارضة لتلك الافراد فيلزم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة وهو بط وانت لا يذهب عليك ان الامر الضروري في الحمل المواطات هو الخصوصية والارتباط بين الطرفين فيجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية ارتباط وخصوصية لمعروضه بها يصح حمله عليه قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله وافراده افراد حصصية لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد جزئي كوجود زيد او بقيد جزئي كالوجود الخارجي فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين مع الفرد الآخر منه والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق هي في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بقيد

ابه الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهت قوله فيها لا يخفى الخ المقصود من هذا الكلام تقرير ان افراد الوجود حصصية لا تغاير بينها في الحقيقة
وحاصله ان الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية كالحيوانية مثلا انما تخصص بالتوصيف بان يجعل المعنى المصدري موصوفا والشيء الآخر صفة كالوجود الخارجي
والحيوانية التي في الانسان او بالاضافة بان يجعل المعنى المصدري مضافا والشيء الآخر مضافا اليه كوجود زيد وحيوانية الانسان وهذا التخصيص انما
يكون بان يعتبر التقييد بالشيء الآخر داخلا والقيد اي ذلك الشيء خارجا اعم من ان يكون ذلك القيد جزئيا يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين كزيد او لا يكون
جزئيا بل قيدا كليا يجوز العقل فرض صدقه عليها كالخارجي واعم من ان يكون بالتوصيف بتاخير الكلي عن القيد نحو هذا القيام او بتقديمه عليه نحو القيام
بالعصا وهذا هو المراد من الحصة فلما اختص الوجود بهذا العنوان فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وهما مندرجان تحت نوع واحد هو الوجود
اذ الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع وكذلك بين فرد من افراد احد الوجودين كوجود زيد الخارجي والفرد الآخر من افراد ذلك الوجود كوجود عمرو الخارجي
وكذلك بين كل فرد من افراد الوجود الخارجي مثلا والفرد الآخر من افراد الوجود الذهني مثلا كوجود الصورة العلمية اتحاد بحسب الحقيقة سواء النوع ثم اعلم انه اختلف
القوم في دخول التقييد في الحصة بل هو في اللحاظ او في الملحوظ فقال بعضهم اعني الملا محمد مستدلا بدليل لا كل الآمال ان دخول التقييد في الحصة لو كان في المعنون والملحوظ
لكان التقييد جزء الحصة مميزا لها عن مشاركاتها في الطبيعة بمنزلة الفصل والجزء الثاني هو المطلق فلا يكون المطلق ح نوعا بالنسبة اليها الا انه تمام حقيقة الافراد و
هو ح جزؤها فيبطل ح ما قالوا من ان كل حقيقة بالنسبة الى الحصص نوع حقيقي لها وفيها قال الفاضل الچلپي من ان الافراد الحصصية عبارة عن الطبيعة مع التقييد
بالاضافة او التوصيف بقيد جزئي او كلي لكن بحيث يكون التقييد داخلا في المعنون وجزءا له والقيد خارجا عنه ولما كان التقييد امرا اعتباريا وصار جزءا للافراد
الحصصية كانت امورا اعتبارية لا وجود لها الا في ظرف الذهن سواء كان الطبيعة اعتبارية او لا لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل والتشخص على
راي القدماء على عكس الحصة فان القيد معتبر في معنون التشخص عندهم دون التقييد وهو لا يلزم ان يكون غير مستقل حتى يلزم اعتبارية التشخص واما التشخص على
راي المتاخرين فالتقييد داخل عندهم في عنوانه لا في معنونه والا لكان فردا اعتباريا مع انه من الافراد الحقيقية الموجودة في الخارج عندهم والحصص
لكون التقييد معتبرا في معنونها متغايرة بالذات ويكون بينها وبين الكلي تغاير ذاتي لكن لا يبطل الاتحاد النوعي فان التمايز بين الحصص ليس الا بدخول التقييدات
المخصوصة ولما اسقط تلك التقييدات فلا يبقى في الحصص الا الطبيعة الواحدة وجميع الحصص متفقة فيها ولا نعني بالاتحاد النوعي الا هذا كما ان الافراد الشخصية عند
المتقدمين القائلين بجزئية التشخص متغايرة بالذات ومغايرة للطبيعة الكلية الا انها متحدة نوعا بالمعنى الذي ذكرنا وبهذا التحقيق حصل الفرق بين الحصص
والتشخص على المذهبين بلا تكلف وسقط ما قال المحقق البهاري رح من ان الافراد الحصصية تكون متحدة بالذات مع الطبيعة الكلية مغايرة لها بالاعتبار و
ما قال بعض المحاربين رح من ان قولهم كل مفهوم بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي لها انما يستقيم على تقدير التغاير الاعتباري ويرد على هذا التحقيق شبهتان
الاولى انهم عرفوا الصنف بالنوع المقيد بقيد كلي عرضي وجعلوا التقييد داخلا في المعنون والقيد خارجا عنه اذ لو اريد دخول التقييد في مجرد العنوان دون
المعنون لكان الصنف من الافراد الحقيقية كالتشخص على راي المتاخرين مع انهم جعلوا الصنف من الافراد الاعتبارية وح فلا فرق بين الصنف والحصة المقيدة
بالقيد الكلي كالوجود الخارجي اللهم الا ان يقال ان الحصة اعم مطلقا من الصنف والثانية ما اورده بعض الفضلاء رح بقوله ان النوع الحقيقي عندهم عبارة عن
تمام الماهية الكلية والطبيعة المعروضة للتشخص تمام الماهية الكلية للشخص وان كانت جزءا له فتكون نوعا حقيقيا بخلاف الطبيعة المعروضة للتقييد في الحصة
فانها لا تكون تمام الماهية الكلية في الحصة اذا كان التقييد كليا فح لا تكون نوعا حقيقيا لها فلا يستقيم كون الكلي نوعا حقيقيا لها مطلقا اي سواء كان
التقييد جزئيا او كليا انتهى والدليل الثاني انه لا يمكن ان يكون احد جزئي الشيء خارجيا والآخر ذهنيا لان الجزء الذهني متحد مع الآخر ومع الكل والجزء الخارجي
مغاير مع الآخر ومع الكل لا الاتحاد وكذا التغاير من النسب المتكررة فلو كان احد الجزئين متحدا مع الآخر يكون هو ايضا متحدا معه ولو كان مغايرا له
يكون هو ايضا مغايرا له فلا يتصور ان يكون احد الجزئين خارجيا مغايرا للآخر وكان هو ذهنيا متحدا معه فالتقييد والطبيعة الكلية لو كانا من الاجزاء
الخارجية فلا يكون واحد منهما محمولا على الآخر ولا على الكل وهو ينافي نوعية الطبيعة فانه يقتضي ان يكون الطبيعة محمولة على الحصة ولو كانا من الاجزاء
الذهنية فكل منهما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل مع ان الطبيعة ليست بمحمولة على التقييد وكذا العكس لان التقييد من مقولة الاضافة لا غير والطبيعة
قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الوجه الاول ما اورده بعض الشراح السابقين بانا نختار كون
التقييد جزءا ذهنيا ولا نسلم استلزام الجزئية الذهنية لاتحاده مع الكل وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية المحوجة للاتحاد هي جزئية
الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية فانا نتصور الجسم مركبا من الهيولى والصورة ونحصل في اذهاننا مفهوم الهيولى والصورة ونجعل هذين المفهومين

امرا واحدا مركبا مع ان حمل احد الجزئين على الآخر وعلى الكل ليس بصحيح وفيه انه ما اطلع على المادة الذهنية واشتبه عنده اصطلاحهم على الجزء الذهني والخارجي
فان الجزء الذهني ما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن والجزء الخارجي ما لا يكون محمولا على الآخر ولا على الكل سواء كان
موجودا في الخارج او متصورا في الذهن وليس الجزء الذهني ما كان موجودا في الذهن كما توهم والوجه الثاني ما اورده الفاضل الكلبكي من انا لا نم ان استلزم
خارجية احد من الاجزاء خارجية الآخر اذ الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما هو عكس ذلك اي لا يتحد مع الكل ففي الجزئية الذهنية لا بد من الاتحاد بين الاجزاء والكل لا الاتحاد بين الاجزاء
انفسها ايضا وكذا في الجزئية الخارجية لا بد من التغاير بين الجزء والكل لا التغاير بين نفس الاجزاء ايضا فيجوز ان يكون بعض الاجزاء خارجيا مغايرا للكل
وبعضها ذهنيا متحدا معه وليس هذا مستحيلا فالتقييد يكون جزء خارجيا للمعنون بالحصة حقيقة والكلي جزء ذهنيا له كما ان التشخص جزء خارجي للشخص والطبيعة
جزء ذهني للشخص عند القدماء القائلين بدخول التشخص وفيه قدح من وجهين الاول ما اورده بعض السابقين من ان المحققين اتفقوا على ان التقييد نسبة من [illegible]
الذهنية فكيف يكون جزء خارجيا وفيما مر من ان الجزء الخارجي ما يتغاير مع الآخر ومع الكل سواء كان موجودا في الذهن او في الخارج لا ما يكون موجودا في
الخارج كما توهم والثاني ما قد مر من ان قياس دخول التقييد في الحصة على دخول التشخص في الشخص مع الفارق فان دخول التشخص في المتشخص لا ينافي كون المطلق
نوعا بخلاف دخول التقييد في الحصة والوجه الثالث ان المطلق وهو المعنى المصدري لا يندرج تحت مقولة اصلا اذ المندرج تحتها هي الماهيات الموجودة
في الخارج لا الانتزاعية الاعتبارية فلا يلزم لو حمل التقييد على الطبيعة اتحاد المقولتين وقيل ان الانتزاعيات ايضا مندرجة تحت مقولة كما قال المحققون
وقال المحشي في بعض حواشيه على الحاشية المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال على ان الحصة كما تكون في المعاني المصدرية
الانتزاعية كذلك تكون في المعاني الحقيقية كالانسان والحيوان فلو تحقق الحمل بين التقييد والطبيعة يلزم اتحاد المقولتين ههنا بلا ريب وقد اورد على ما مر
من ان التقييد داخل في عنوان الحصة لا في معنونها ايرادان الاول انه لا يبقى ح بين الحصة والشخص فرق فان بعض المتاخرين لا يقولون بجزئية التشخص للحقيقة
الشخصية بل يعتبرون في عنوانها كما يكون التقييد في الحاظ خارجا عن الملحوظ في الحصة فان قلت انما الفرق ان الطبيعة المعتبرة في الحصة اعتبارية وفي الشخص
غير اعتبارية قلت هذا لا يجوز فان الحصة كما تكون في الامور الاعتبارية كذلك تكون في الامور الحقيقية كيف وقد جعلوا الحصة قسيما للشخص وهذا مشروط
بكون المقسم متحدا ولذلك ان تثبت الفرق بين الحصة والشخص بان معنونهما في حقيقتهما امر واحد وهو الطبيعة الا انهما متغايران بحسب العنوان بان الطبيعة اذا لوحظت
بان تقترن بالعوارض وتكتنف بها فهي تسمى شخصا واذا لوحظت بانها مقترنة بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقتران تلك الطبيعة مع العوارض فتسمى
حصة فان قلت انه اذا كان معنون الحصة والشخص امرا واحدا فكيف يصح القول بان الافراد الحصصية اعتبارية ذهنية وان الشخصية موجودات خارجية قلت
انه لما اعتبر التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم الحصة دون مفهوم الشخص يقال انها اعتبارية دونه فهذا القول ايضا باعتبار العنوان فان
المعتبر في الافراد الشخصية اقتران الطبيعة بالعوارض وهي قد تتحقق في الخارج ولذلك قيل ان الاشخاص موجودة في الخارج واما المعتبر في الافراد
الحصصية فانما هو الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية وهي اعتبارية فلذلك قيل ان الحصة ايضا اعتبارية موجودة في الذهن دون
الخارج والثاني ان التقييد والقيد كليهما داخلان في العنوان خارجان عن المعنون ح فالقول بان التقييد داخل في الحصة والقيد خارج كما وقع
عن القائلين بدخول التقييد في عنوان الحصة في تعريف الحصة ليس اولى من عكسه وفيه انا سلمنا انه ليس اولى من عكسه لكن تلفظوا به وارادوا ان
التقييد والقيد داخلان في العنوان خارجان عن المعنون غاية الامر انهم تسامحوا فلا ضير في التسامح بعد وضوح المقصود فتدبر ولما انتقش تحقيق
الحصة في صفحة خاطرك فاعلم ان الفرد عندهم يطلق باطلاقين الاول ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه في الملحوظ وهو بهذا المعنى قسيم للشخص والحصة
والثاني المعنى الاعم من الشخص والحصة حيث قالوا ان الموضوع في القضية الكلية ان كان نوعا او مساويه فالحكم على الافراد الشخصية وان كان جنسا او مساويه
فالحكم على الافراد النوعية والشخصية فقد ثبت من هذا ان الفرد ما يكون الكلي صادقا عليه مواطاة والشخص عبارة عن الجزئي الحقيقي الذي يكون موجودا
مستقلا فتمر وسواء كان انسانا معروضا للتشخص او مركبا من الانسان والتشخص او عين التشخص على اختلاف المذاهب يكون شخصا للانسان
ويعتبر في الصنف دخول التقييد فيكون الصنف مغايرا للكلي بالذات والحصة ليست مغايرة لما هي حصة له بالذات بل بالاعتبار
فظهر الفرق بينهما والشخص والحصة مفترقان بان الشخص لا يكون الا جزئيا حقيقيا والحصة قد تكون جزئية وقد تكون كلية
وما قال المحشي رح في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية من ان التشخص هو الشئ المقرون بالعوارض المخصوصة
منقوض بذات الواجب تعالى فانها شخص مع انه ليس لها عوارض فتدبر قوله فيها لا يقال الخ معارضة على ان بين الوجود الخارجي

سه اسد المولوي عماد الدين رح ١٢

سه اسد المولوي حسين عليخان رح ١٢

سه الاترى انه يقال الافراد الحصصية ١٢ منه رح

سه هذا على تقدير انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمشتقات الا وان على تقدير وجوده ١٢

والذهني اتحادا نوعيا بان لكل من الوجودين اعني الخارجي والذهني لوازم لا تتحقق هي في الآخر كما ان لزم النار بحسب الوجود الخارجي الحرارة والاحراق وللماء بحسب البرودة وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الذهني وللوجود الذهني على نحو القيام لزم الاكتناف بالعوارض الذهنية والانكشاف وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لان الملزومات تكون عللا للوازمها ولا يكون الشئ الواحد علة لاشياء كثيرة لما قد تقرر في فن الالهي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم ح ان يكون الوجودان مختلفين بالماهية فانهدم المطلوب بالكلية قوله فيها الا انا نقول الخ منع لقول المعارض ان لكل الخ وحاصله ان اللوازم كلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدء الآثار لا الى الوجود المصدري الانتزاعي حتى يلزم من اختلافها اختلاف الوجودات المصدرية الانتزاعية واورد عليه جد جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره بقوله لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة اما عن الواجب جل ذكره كما زعم المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات انفسها كما قد قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما قد تقرر في مدارك الحكماء بل جمهور المتكلمين ايضا يساعدهم في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين بالاشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا فيما نحن فيه مم بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف في عروض المشخصات انتهى اعلم ان هذا القول لدقته يحتاج الى تنقيح وتوضيح وتلويح وتلميح فاقول قوله قدس سره اما عن الواجب اذ به موجودية جميع الاشياء قوله قدس سره كما زعم المحشي في موضع آخر اي في حاشيته على شرح المواقف فانه حقق ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر متشخص واحد واجب لذاته ووجود الممكنات ليس الا بانتسابه اليه كما ان الماء الذي تسخن بالشمس يطلق عليه المشمس بالنسبة المحضة فوجود الممكنات ليس الا نفس وجود الواجب لا غير قوله قدس سره بل شخصا بل للاضراب انما اضرب لان ذات الواجب تعالى متحدة شخصا قوله قدس سره واما عن الماهيات فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الماهية الموجودة في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى الماهية الموجودة في الذهن قوله قدس سره كما قد قيل القائل ابو الحسين البصري من المعتزلة والشيخ ابو الحسن الاشعري قوله قدس سره ضرورة الاتحاد فيها الخ يعني ان الماهية لا تتبدل بتبدل الوجودين الذهني والخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها فكيف تصلح الماهية لان يستند اليها اللوازم المختلفة قوله قدس سره واما عن الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الامر المنضم معها في الخارج ولوازم وجودها الذهني مستندة الى الامر المنضم مع تلك الماهية في الذهن والامران المنضمان مع الماهية مختلفان فيصح استناد اللوازم المختلفة اليهما قال بعض الفضلاء ان الحاصل في الذهن اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم هو الموجود الخارجي نفسه بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فاذن يكون هذا الوجود الخارجي المنضم مع الشئ بعينه هو الوجود الذهني اذ لو لم يكن الوجود الخارجي بعينه الوجود الذهني لكان الشئ الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو الذهن وهذا باطل وبالجملة فيلزم الاتحاد بين الوجودين ولا يلزم الاختلاف فعاد الاشكال المصدر بقوله لا يقال لكل من الوجودين لوازم الخ وفيه ما اورده ملك العلماء دام ظله بانه لا معنى لحصول الاشياء بانفسها في الذهن ان الوجود الخارجي بشخصه وعوارضه يحصل في الذهن والا يلزم كثير من الاستحالات مثل انطباق الكبير على الصغير واحتراق الحس عند تصور النار واستقامته عند تصوره الجبل بل المقصود ان الحاصل في الاذهان ماهيات الاشياء فالموجود ان الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بحسب التشخص ومن ثم حكموا ان المعلوم بحسب الحقيقة هو الشئ الحاصل في الذهن واما الوجود الخارجي فبالعرض قوله قدس سره وذلك ايضا باطل على تقدير الخ الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى يكون افراده كثيرة متفقة في ذلك المعنى كالانسان والاشتراك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة كالعين فانه موضوع للعين الباصرة والعين الجارية والذهب الركبة وغيرها وقد ثبت في مدارك الحكماء وعند جمهور المتكلمين ان الوجود حقيقة واحدة مشترك معنوي بين الوجودات اي الامور المنضمة الى الماهيات لا تغاير بينهما في الحقيقة فكيف يكون الامران المنضمان مع الماهية مختلفين بالحقيقة حتى صح استناد اللوازم المختلفة اليها قوله قدس سره يساعدهم المساعدة الاعانة قوله قدس سره وبالجملة الاشكال الخ اراد به الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ قوله قدس سره وارد على كل تقدير الخ اي سواء كانت اللوازم المختلفة مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري او الى الوجود بمعنى ما به الموجودية قوله قدس سره فالاصوب في الجواب اي عن الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ ولعل المحشي ره لشهرة هذا الجواب لم يتعرض به قوله قدس سره وذا فيما نحن فيه مم يعني ان كون اللوازم لوازم نفس الماهية في الوجود مم لم لا يجوز ان يكون تلك اللوازم لوازم الصنف

وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي كالانسان الرومي والانسان الحبشي فيكون الوجود الذهني والوجود الخارجي من اصناف الوجود المطلق وتلك اللوازم مستندة الى تلك الاصناف لا الى نفس الماهية وليس من شرائط لوازم الاصناف ان تختلف باختلافها الاصناف بالحقيقة الا ترى انه لا يلزم من اختلاف لوازم الرومي والحبشي من البياض والسواد اختلاف حقيقتهما قوله قدس سره من عوارض الوجود المطلق المراد بالعوارض الاصناف قوله قدس سره بمعنى ان لزومهما مشروط الخ يعني ان لزوم اللوازم للوجود مشروط بعروض تلك العوارض اي الذهنية والخارجية له قوله قدس سره فانها اي لوازم الاشخاص قوله قدس سره المتشخصات على صيغة اسم الفاعل اراد بها التشخصات والحاصل انه لما اختلف عروض التشخصات لكل واحد من الاشخاص فاختلف اللوازم ايضا فان قلت ان الوجود الذهني والخارجي ليسا صنفين لمطلق الوجود بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما هو المقرر في المعاني المصدرية قلت لعل كلام كمال المحققين مبني على التحقيق اذ لم يقم عنده دليل قوي على كون افراد الوجود حصصية واما ما قام فهو مخدوش فيه فحينئذ يجوز ان يكون الوجود الذهني والخارجي من اصناف مطلق الوجود وقال بعض الاعاظم مجيبا عن ايراد كمال المحققين ان المحشي اراد ههنا بما به الموجودية الواجب جل ذكره واما امتناع استناد اللوازم المختلفة الى الواجب انما هو اذا لم يعتبر مع الواجب جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات وارتباطات متباينة بحسب الصفات وغيرها وان كانت ذاته بسيطة لا كثرة فيها فلا يتحقق ذا الامتناع فباعتبار كل ارتباط وجهة يستند لازم من اللوازم المختلفة فاختلاف اللوازم انما يقتضي اختلاف الملزومات سواء كان بالذات او بالاعتبار والثاني متحقق في الواجب فلا ضير واورد عليه المحقق البهاري بانه لو كان اختلاف اللوازم موجبا لاختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا اذ لا مرية في تحقق التغاير الاعتباري بين الوجودين الخارجي والذهني فلم اعرض المحشي عنه الى الوجود بمعنى ما به الموجودية واجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما اعرض المحشي عن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري الى استنادها الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لان استنادها في نفس الامر ليس الا الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما يشهد به الفطرة وليس الاعراض لان الجواب لا يحصل باستنادها الى المعنى الانتزاعي وان اختلج في صدرك انه لم قلتم ان استناد اللوازم انما هو الى الوجود الحقيقي دون الوجود المصدري فاقول ان العلة لا تكون اضعف من المعلول فلو جاز استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى الانتزاعي والوجود انتزاعي اعتباري واللوازم في نفس الامر بلا اعتبار المعتبر فيلزم ان يكون العلة وهو الوجود المصدري اضعف من المعلول وهو اللوازم وهذا خلف فان قلت انا ننقل الكلام في الارتباطات بان ثبوتها للواجب تعالى اما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو من الاباطيل او ممكن فتحتاج في ثبوتها الى علة وهي اما عين الواجب او غيره على الثاني يلزم احتياج الواجب في ثبوتها الى غيره وهو علامة الامكان وعلى الاول يكون الواجب علة والارتباط معلولا فيوجد ارتباط آخر بين العلة اي الواجب والمعلول اي هذا الارتباط فينتقل الكلام في الارتباط الآخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل قلت يمكن ان يكون الارتباطات حالات للممكنات مع الواجب ولا يعلم كنهها الا هو فتدبر وتشكر قوله ثم بعضهم خص مورد القسمة الخ المقصود من نقل هذا الكلام بيان وجه عدول المصـ الى تخصيص المورد بالمتجدد عما خصصه البعض به وهو الحادث ولعله اراد بالبعض صاحب بديع الميزان حيث قال في شرحه العلم بالنسبة الينا اي العلم الحادث قوله ولا يخفى الخ رد على ذلك البعض ملخصه انه يلزم تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي لو خصص بالحادث ايضا اذ العلم الحادث اعم من وجه من الحصولي لشمول الحصولي الحادث كعلمنا بزيد مثلا والحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا وليس العلم الحضوري منقسما الى التصور والتصديق فلا بد من اخراجه ولا يخرج الا بتقييد الحادث بالحصولي فيلزم على هذا التقدير تخصيص مورد القسمة من حيث اللفظ مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة اذ لو خصص المقسم بالمتجدد كما خصصه المصـ لا يلزم التخصيص مرتين فلا يرد ما اورده احسن المحققين به من ان الضرورة موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث قوله ايضا اي كما انه يلزم التخصيص مرتين عند تفسير المتجدد بالحادث ومما يجب ان يعلم ههنا امور منها ما قيل من ان التخصيص مرتين لازم على المصـ ايضا اذ لما قسم العلم الى التصور والتصديق فخصص بالحصولي لاخراج الحضوري فانه لا ينقسم اليهما واذا قسما الى البديهي والنظري فخصصا بالحادثين لان التصور والتصديق من الحصولي القديم لا ينقسمان اليهما فيلزم التخصيص مرتين مرة بالحصولي في مقسم التصور والتصديق ومرة بالحادث في قسمتها الى البديهي والنظري وفيه ان هذا التخصيص مرتين في شيئين في العلم وفي قسميه ولا مضايقة فيه فان قلت ان العلم منقسم الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري ايضا فيلزم حين تقسيمه الى التصور والتصديق تخصيصه بالحصولي وحين تقسيمه الى البديهي والنظري تخصيصه بالحادث فيلزم التخصيص مرتين في شيء واحد وهو العلم قلت لا مضايقة في هذا ايضا فان هذا التخصيص مرتين باعتبارين والممتنع

سلمه الكلي الخ ١٢
سه ١
المولوي محمد عظيم سلمه ١
مولانا غلام يحيى سلمه ١
المولوي غلام ... سلمه ١
مولانا محمد حسين سلمه

انما ہو باعتبار واحد ومنہا انہ یحتمل ان یکون مراده ذلک البعض بالعلم الحادث علم یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف کما ارد تم بالمتجدد بہذا المعنی فلا یلزم التخصیص مرتین لفظا قال المص کعلم الباری تعالی مثال للمنفی فان مجرد الحضور فی علمہ تعالی بذاتہ او بغیرہ کاف لا احتیاج الی الحصول اذ لو کان علمہ تعالی حصولیا فالحاصل والقائم بذاتہ تعالی الصور متناہیۃ من ہذا النظام العجیب الغیر المتناہی او صور غیر متناہیۃ علی الاول یلزم جہلہ تعالی بالنسبۃ الی ما فی الاشیاء وعلی الثانی اما ان تکون موجودۃ مجتمعۃ فی زمان او تکون بمعنی لا تقف عند حد والاول بط ببرہان التضعیف وغیرہ والثانی یستلزم تدریج علمہ تعالی وہو یقتضی سبقۃ جہلہ علیہ فان قیل لا بد فی العلم الحضوری من ان یکون المعلوم حاضرا بذاتہ عند المدرک العالم ولا شبہۃ فی ان المعدومات کشریک الباری مع الامور الانتزاعیۃ کلہا کالفوقیۃ لیست بموجودۃ بذواتہا فضلا عن حضورہا عندہ تعالی فلزم ان لا یکون الباری تعالی عالما بہا واجیب عنہ بانہا وان لم تکن موجودۃ حاضرۃ بذواتہا لکنہا مرتسمۃ فی الاذہان العالیۃ او السافلۃ وہذہ الاذہان مع ما فیہا من الصور حاضرۃ عندہ تعالی فیکون علمہ تعالی حضوریا مطلقا بہذا النمط وقیل ان ہذا مذہب بعض المشائین وہو مخدوش بما سیجیئ واحقاق الحق فیما بعد فانتظرہ قولہ لا یخفی ان العلم فی الحضوری نفس المعلوم الخارجی عینیۃ مطلقا سواء کان علم الممکنات او الواجب بنفسہ وبغیرہ وہذا التمہید للایرادات الثلث ومنشأہا اطلاق المص علم الباری تعالی من غیر تقیید بعلمہ بنفسہ فلو قید المص علمہ تعالی بنفسہ کما قید علم المجردات بہ لا یلزم علیہ استحالۃ من ہذہ الاستحالات کما لا یخفی قولہ فیلزم تفریع علی ما سبق قولہ علی تقدیر الخ اشارۃ الی ان فی علمہ احتمالا وجودا وعدما علی تقدیر الوجود کیفیۃ والتفصیل سیاتی قولہ عدم علمہ تعالی الخ ہذا ایراد اول وتوضیحہ انہ من المقرر فی مقرہ ان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری متحدان ذاتا واعتبارا من غیر تغایر اصلا فلو کان علم الباری تعالی مطلقا بنفسہ وبغیرہ حضوریا لزم ان یکون علمہ تعالی مع المعلومات الممکنات متحدا لما تقرر من ان العلم الحضوری نفس المدرک الحاضر عند المدرک والممکنات کلہا حادثۃ فتحققت مرتبۃ لم یوجد ممکن فیہا فلا یتحقق علمہ تعالی فی تلک المرتبۃ لاستلزام انتفاء احد المتحدین انتفاء الآخر فیلزم ان لا یکون الباری عالما قبل وجود المعلوم مع انہ خلاف ما تقرر فی مدارکہم من ان لہ تعالی علما فعلیا اجمالیا مقدما علی ایجاد العالم وسبباً لہ قال فی حاشیۃ الحاشیۃ ہذہ الاستحالۃ واردۃ علی تقدیر حدوث الزمان وتناہیہ فی جانب الماضی کما ہو مذہب القائلین بحدوث العالم وغیر واردۃ علی تقدیر قدمہ وعدم تناہیہ فی ذلک الجانب کما ہو مذہب القائلین بقدم العالم اذ المعدوم الزمانی عندہم غائب فی زمان وحاضر فی زمان آخر ولیس معدوما محضا فکل جزء من الزمان وکل واحد من الزمانیات موجود فی زمانہ وموضعہ وحاضر عندہ تعالی وان کان غائبا عنا انتہت قولہ فیہا ہذہ الاستحالۃ ای استحالۃ عدم علم الباری تعالی قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخیرتان من الاستکمال بالغیر وزیادۃ صفۃ العلم علیہ فواردتان علی کل تقدیر سواء قیل بقدم العالم او بحدوثہ کما لا یخفی قولہ فیہا واردۃ علی تقدیر حدوث الزمان یعنی ان بعضہم قائلون بان العالم حادث متناہ فی جانب الماضی ولیس بقدیم ازلی فعلی ہذا کانت الاشیاء الحادثۃ زمانا کانت او زمانیات قبل وجوداتہا معدومۃ محضۃ ثم اوجدہا الباری تعالی علی الترتیب فلو کان علم الباری تعالی حضوریا والعلم والمعلوم متحدان فیہ فیلزم ح انعدام العلم عند انعدام الاشیاء المعلومات وہو بط کما تری فہذہ الاستحالۃ ترد علی حدوث الزمان قولہ فیہا وغیر واردۃ علی تقدیر قدمہ الخ توضیحہ ان بعض الحکماء قائلون بقدم العالم وازلیتہ وعدم تناہیہ فی جانب الماضی فح لا یلزم استحالۃ عدم العلم عند عدم المعلوم اذ العالم ح لا یکون مسبوقا بعدم صریح فی الواقع بل ہو موجود معہ تعالی فلا قبلیۃ لہ سبحانہ علی شیء من اجزاء العالم ح وما تری من التقدم والتاخر فی اجزاء الزمان والزمانیات فانما ہو بحسب اضافۃ بعضہا الی بعض واما بالقیاس الی ما ہو متعال عن افق الزمان فلیس ہناک بعدیۃ ولا قبلیۃ فالمعدوم ح لیس معدوما محضا بل ہو غائب عن زمان وحاضر فی زمان آخر فطوفان نوح مثلا غائب عن زماننا وحاضر فی زمانہ فکل جزء من اجزاء الزمان وکل واحد من الزمانیات موجود فی موضعہ ومحلہ وزمانہ وحاضر عندہ تعالی وان کان غائبا عنا واعترض بحر العلوم بما حاصلہ انہ یلزم استحالۃ عدم العلم عند انعدام المعلوم حین قدم الزمان ایضا او یلزم انتفاء العلم فی مرتبۃ متقدمۃ علی حضور ہذہ الموجودات بوجوداتہا الخارجیۃ الممکنۃ فیلزم کون علمہ تعالی انفعالیا مع ان علمہ فعلی مقدم علی الایجاد علی ما تقرر عندہم وایضا یلزم ان لا یکون الباری تعالی خالقا بالارادۃ والعنایۃ لاقتضائہما سبقۃ العلم علیہما وای استحالۃ اشنع من ہذہ واجیب عنہ بان مراد المحشی من قولہ فیلزم عدم علمہ تعالی قبل وجود المعلوم قبلیۃ انفکاکیۃ فی الخارج دون القبلیۃ بحسب العقل وعلی تقدیر قدم العالم لا یلزم تخلف العلم عنہ تعالی فی الخارج کما یلزم علی القائلین بحدوثہ فان العالم علی ہذا التقدیر موجود معہ واما تخلف علم الواجب عنہ باعتبار لحاظ العقل فی المرتبۃ المتقدمۃ علی حضور ہذہ الموجودات فلا یضر اذ المراد ہو التخلف فی الخارج وفی ان المرتبۃ المتقدمۃ علی الایجاد وحضور ہذہ الموجودات من المراتب العقلیۃ فخلوہ تعالی عن العلم فیہا یستلزم الجہل فتدبر وان ختلج فی صدرک انہ کما یقال حین قدم العالم یقال حین حدوثہ فان کل واحد من اجزاء الزمان والزمانیات موجود

فی موضعه وحاضر عنده تعالی وان لم یکن موجودا فی الخارج فلا یلزم استحالة عدم العلم فیزاح بادحیین حدوث العالم یتحقق مرتبة للواجب فی نفس
الامر لیس الزمان وهذه الزمانیات موجودة فیها فکیف یصح ان یقال ح ان کل واحد من اجزاء الزمان والزمانیات حاضر فی موضعه وزمانه وما کان غائبا
فی هذا الزمان فان الزمان ح معدوم محض حقیقی لا یتصف بالوجود فی الواقع اصلا لا التفات الیه بخلاف ما اذا کان العالم قدیما معه تعالی من الازل
فانه یصح ان یقال ح ان کل واحد من الزمانیات واجزاء الزمان حاضر فی موضعه وزمانه عنده تعالی وموجود فیه وان لم یکن موجودا فی هذا الزمان
اذ لیست الممکنات ح معدومات حقیقیة بل معدومات زمانیة ونظیره وما یشابهه حال الکوفة والبیوت الواقعة فیها فانه اذا کان زید وبکر فی بیت من بیوتها
وغاب بکر عن ذلک البیت وسکن زید فیه ودخل بکر فی بیت آخر منها فلا یقال ان بکرا معدوم عن الکوفة بل هو غائب من بیت وحاضر فی آخر ولبکر
عند زید معدوم ومن کان ناظرا للکوفة من فوق فیطلع علی جمیع ما فی الکوفة فیکون البکر عنده موجودا وحاضرا فی مکانه فکذا المعدوم الزمانی معدوم
عند من کان فی شبکة الزمان وحاضر عند من کان فوقه مبرأ عنه وهو الباری عز اسمه وان شئت زیادة التوضیح فتخیل سلسلة من الدرر غیر متناهیة
من الجانبین ووضع القرطاس مثلا بین الدرتین فما کان بظهر القرطاس من الدرر کان القرطاس حاجبا عنه لکن من کان فوق القرطاس لا یحجبه
القرطاس عن شیء بل هو ینظر الی الدرر التی فی هذا الطرف والتی فی ذلک الطرف فکذا المعدوم الزمانی لوقوع الحجاب غائب عنا واما بالنسبة الی الباری تعالی
المتعالی الفوق لیس شیء محجوبا فالکل حاضر فی موضعه ثم اعلم ان جالینوس توقف فی حدوث العالم وقدمه ولم یجزم باحدهما ولذا لم یعد من الفلاسفة
والنقل من افلاطون مضطرب فالبعض قالوا ان افلاطون قائل بقدم النفوس قدما زمانیا وهو الذی لا اول لزمانه لکن المتقدمین نقلوا عنه وقد شاع فی
الکتب الکلامیة ان افلاطون قائل بقدم البعد المجرد عن المادة قدما زمانیا لکن کلام الشیخ الرئیس فی الفصل الثانی من مقالة السابعة من الهیات الشفاء یابی عن
هذا الانتساب والمتکلمون قائلون بحدوث العالم بالزمان کان باحداث الباری وابداعه بعد ان لم یکن بعدیة زمانیة کان الله ولم یکن معه شیء ولما ورد علیهم
النقض بالزمان لان المتبادر من البعدیة الزمانیة ان المتقدم فی زمان والمتاخر فی زمان بعده فلو کان وجود الزمان بعد عدمه بهذه البعدیة للزم ان یکون
للزمان زمان فقد اجیب عنه بان الزمانیات حادثة بالزمان بالمعنی المذکور ولا مشاحة فیه اما الزمان والعقول فلم یکن لهما من الزمان لیس لها الحدوث الزمانی
بالمعنی المذکور بل لها الحدوث الفکی بان کانت منفکة ومعدومة فی مرتبة ثم بعدها وجدت فتقدم احد اجزائها علی وجوداتها تقدم سوی التقدمات الخمس
المشهورة وقد عبر عن هذا الحدوث والتقدم بالحدوث الدهری والتقدم الدهری والحصر فی التقدمات الخمس انما هو باعتبار الاکثر ثم الحکماء استدلوا علی القدم
بانه لا یخلو اما ان یکون جمیع ما لا بد منه فی وجود الممکن موجودا فی الازل او لا علی الاول فیوجد الممکن المعلول ایضا والا لزم ان یتخلف المعلول عن علته التامة
وهذا باطل وعلی الثانی فاذا حدث ممکن فلا یخ اما ان یکون حدوثه من غیر حدوث امر آخر باق من علته التامة او بعد حدوث ذلک الامر فان کان الاول یلزم وجود
المعلول بدون تمام العلة التامة وهذا محال وعلی الثانی ینتقل الکلام الی ذلک الحادث فیلزم التسلسل وهو محال وفیه خدشة اما اولا فیما اورده المحقق الدوانی
باختیار الشق الثانی من الترديد الثانی ومنع استحالة اللازم وهو التسلسل وتوضیحه ان المستحیل منه هو ما یکون فی الامور المجتمعة فی الوجود وهذا الامر الآخر الحادث
الذی هو علة لحدوث المعلول یحتمل ان یکون معدا لوجوده فلا یجتمع معه وهکذا فلا یلزم التسلسل المستحیل واما ثانیا فلان هذا الاستدلال منقوض بالحوادث
الیومیة فانها حادثة بلا ریب مع ان الاستدلال جار فیه فان قلت هل لقولهم کان الله ولم یکن معه شیء حین القول بقدم العالم معنی ام لا قلت معناه
علی رایهم انه تعالی کان ولم یکن فی مرتبة ذاته وصفاته شیء لا ان الواجب جل مجده کان فی الواقع ولم یکن معه شیء والحق ظاهرا وتدینا ان العالم حادث
وان الله کان موجودا فی نفس الامر ولم یکن معه شیء ثم ابدع المکونات وما ابدعها فی الازل لسفالة رتبة الممکنات فان ذواتها قاصرة عن قبول الوجود
الازلی فالنقص یرجع الی استعداد المکونات لا الی الواجب جل مجده فانه فیض بحت وجود صرف یعطی کل شیء وجوده بحسب استعداده کما ان السحاب الماطر
اذا امطر فی الریاض والاراضی اللطیفة یعطی زهر الطیفة واذا امطر فی الجبال لا تنبت شیئا ولیس ذلک الا لاختلاف القابل لا النقصان فی الفیاض فتامل
قوله واستکماله بالغیر معطوف علی قوله عدم علمه تعالی وهذا ایراد ثان من الایرادات الثلث وتوضیحه انه لو کان علم الواجب حضوریا للزم اتحاد علمه تعالی
بالمعلوم الممکن المغایر لذات الواجب مغایرة ذاتیة علی مذهب الحکماء کما هو شان العلم الحضوری ومن المقرر فی مقره ان العلم صفة کمالیة به یستکمل
العالم کما یشهد به قوله تعالی ومن اوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا ومن البین ان استکمال الشیء باحد المتحدین عین الاستکمال بالمتحد الآخر فلزم استکمال الواجب تعالی
بالممکن المعلوم المغایر وهو بعد لکونه نقصا فی جنابه تعالی وتبارک قوله وزیادة صفة العلم معطوف علی قوله عدم علمه تعالی وهذا ایراد ثالث من الایرادات
الثلث وتقریره انه لو کان علم الواجب حضوریا فیه العلم والمعلوم متحدان ومن البین ان المعلوم الممکن زائد علی ذاته تعالی لیس عینا له ولا جزءا له کما هو الظاهر وزیادة احد المتحدین علی شیء

يستلزم زيادة المتحد الآخر عليه ايضا فيلزم ان يكون صفة العلم زائدة على ذاته جل وعلى ومغايرة له ولا يكون عينا له مع انه قد تقرر في مدارك الحكماء ان
صفات الباري الثبوتية كلها عينه ليست بزائدة عليه قال بحر العلوم رح ان الاستكمال والزيادة امر واحد فعدهما ايرادين لا يصح لان الزيادة
انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيها والجواب ان المحشي انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل
في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات الحقيقية له تعالى
فاستحالة الزيادة وان كانت في نفسها للزوم الاستكمال بالغير والاحتياج اليه لكن المحشي نظر الى ما قلنا فتدبر قوله والتحقيق الخ هذه المقدمة تمهيد
للجواب الذي يندفع به الايرادات الثلث المذكورة حاصلها ان للعلم المطلق سواء كان حصوليا او حضوريا حادثا او قديما ثلثة معان يطلق عليها
بالحقيقة والمجاز فالحقيقة للاول والمجاز في الاخيرين والالف واللام في العلم ليس للعهد مشيرا الى العلم الحصولي او الحضوري والا لم يصح قوله واما الثالث
فهو في العلم الحضوري الخ بل لتعريف الجنس وهذا لا شك فيه قوله الاول المعنى المصدري الياء للنسبة اي المعنى المنسوب الى المصدر من قبيل نسبة الفرد الى الكلي
والتغاير الذي يكون بين الفرد والكلي كاف لادراج ياء النسبة فلا يتوهم ان الياء زائدة ليست للنسبة اذ النسبة تقتضي تغاير المنتسبين ثم اعلم ان هذا المعنى المصدري
يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهذا مما لم ينكره واحد من العقلاء وان اختلفوا في كيفية وقوعه كما يجيئ تفصيل المذهب والعجب من ملك العلماء دام ظله حيث فسر المعنى
المصدري بحصول الصورة ثم قال وقد تحقق في الواجب سبحانه جميع تلك المعاني فان هذا يقتضي ان يكون علمه تعالى بحصول الصورة وهذا خلاف ما رامه
المحشي المحقق رح من ان علمه تعالى عين ذاته فانه مبدء الانكشاف قوله والثاني مبدء الانكشاف حضوريا كان الانكشاف او حصوليا ثم اعلم ان المناسب
كون المبدء صيغة آلة فمعنى مبدء الانكشاف آلة بدء الانكشاف وظهوره وهو ما به ينكشف المعلوم ويمتاز عند العالم ويؤيد هذا المعنى تفسير بعض الاعلام رح مبدء
الانكشاف بقوله اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم ولو قرء المبدء ظرفا كما هو المشهور يكون معناه محل بدء الانكشاف او زمانه فيرتكب المجاز في الصيغة ويراد
معنى صيغة الآلة وقس على هذا لفظ منشاء الانكشاف قوله والثالث الحاضر عند الذات المدركة هي على صيغة اسم الفاعل وعند ههنا للمقارنة اعم من
ان يكون الحاضر في الذات المدركة كما في علم النفس بالكليات فان صورها في النفس او في آلاتها كما في علم الجزئيات المادية فان صورها في الحس المشترك
والخيال وغيرهما او عندها لا فيها ولا في آلاتها كما في حضور النفس عندها قوله اما الاول فهو امر اضافي حاصله ان العلم بالمعنى المصدري امر اضافي نسبي انتزاعي
لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وهما العالم والمعلوم فلا يكون عينا للعالم ولا للمعلوم اذ العينية تنافي البعدية على ان هذا المعنى اضافة والعالم لا يكون
الا جوهرا والمعلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كما وقد يكون كيفا وقد يكون من بواقي المقولات فكيف يكون ما هو من مقولة الاضافة عين ما هو
من احدها والا لزم اتحاد المقولات وبالجملة ليس هذا المعنى المصدري متحدا مع المعلوم والاستكمال بهذا المعنى المصدري استكمال بالانتزاعي وهو تعالى
منزه عن استكمال كذلك فليس الكلام فيه قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث يعني ان الثاني وهو مبدء الانكشاف نفس الثالث وهو الحاضر عند الذات
المدركة في علم الممكن بنفسه كان او بغيره فان كل ما يكون فيه منشاء الانكشاف كالصورة العلمية في الحصولي والحالة الادراكية على تحقيق المحشي وغيره
وكنفسه وصفاتها في العلم الحضوري فهو الحاضر عند الذات المدركة وهي النفس وكذا العكس الكلي فان ما لم يحضر الشيء عند المدركة كيف يكون منشاء الانكشاف
المعلوم عنده ومن هذا التفصيل علم ان المضاف في قوله في الممكنات محذوف والمعنى في علم الممكنات فان قلت ان المعنى الثاني وهو مبدء الانكشاف
عين المعنى الثالث اعني الحاضر عند الذات المدركة في علمه تعالى بذاته كما هو الظاهر فما الوجه لتخصيص عينيتهما في الممكنات كما وقع من المحشي قلت ليس مراد المحشي رح
التخصيص بل غرضه بيان الواقع ولا ضير فيه قوله اما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم توضيحه ان المعنى الثالث وهو الحاضر عند المدرك في العلم
الحضوري كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا وعلم الباري بذاته وبالممكنات عين المعلوم عينية كائنة بحسب الذات والاعتبار في المصداق لاتحاد العلم
والمعلوم فيه وفي العلم الحصولي غيره غيرية اعتبارية لا ذاتية بان يكون حقيقتهما مختلفة فان المعلوم فيه هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن مرتبة
القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية والحاضر عند المدرك فيه هو الصورة المكتنفة باللواحق الذهنية وهذا عند الجمهور واما عند المحشي ومن
تابعه في القول بكون العلم حقيقة هو الحالة الادراكية فالعلم بمعنى الحاضر عند المدرك والمعلوم متغايران حقيقة اذ الحاضر عند المدرك هي الكيفية الادراكية
القائمة بالنفس والمعلوم اي شيء كان فالعلم دائما يكون كيفية من مقولة الكيف والمعلوم من اي مقولة كان فاين الاتحاد بين العلم والمعلوم واما المعنى الثاني فهو في العلم
الحضوري قد يكون عين المعلوم كما في علمه تعالى بذاته وعلمنا بذواتنا وقد يكون غيره ذاتا كما في علم الباري الاجمالي بالممكنات فان منشاء الانكشاف فيه هو ذاته
والمعلوم معلولاته وفي العلم الحصولي غيره بالاعتبار اذ منشاء الانكشاف فيه على راي الجمهور الصورة الحاصلة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية

المعلوم هو الشئ من حيث هو ولما كان يرد على هذا القول ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري والعلم الحصولي كليهما متحدان بالذات فلم قال المحشي رحمه الله انه
في العلم الحضوري عين المعلوم وفي الحصولي غيره دفعه المحشي رحمه في حاشية الحاشية بقوله الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي
ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجئ بيانه في حاشية الحاشية انتهت حاصل الدفع ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري
والحصولي كليهما في نفس الامر الا ان اتحادهما في الاول اتحاد محض لا تغاير بينهما في المصداق اصلا فان ما هو الحاضر نفس المعلوم بل التغاير في المفهوم فقط دون
المصداق ولا كلام لنا فيه وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري فان الشئ من حيث القيام والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فالمراد
بالغيرية الواقعة في الحاشية هي الغيرية بالاعتبار لا بالذات حتى يرد الايراد قال المحشي في حاشية الحاشية الاخرى تفسير العلم الحضوري بعين وجود تشخص
المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود تشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود تشخص المعلوم انتهت قوله فيهما بل هو عين
الصورة الخارجية اي المعلوم اذ هي الحاضرة عند المدرك قوله فيهما بعين وجود تشخص المعلوم الوجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل اضافة جرد قطيفة والمعنى بعين
تشخص المعلوم الموجود ولا يذهب عليك ان من فسر العلم الحضوري بعين وجود تشخص المعلوم اراد بالوجود الموجود وبالاضافة اضافة الصفة الى الموصوف
وغرضه ان العلم الحضوري هو تشخص المعلوم الموجود ولا شبهة في صحته فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ثم بعد اللتيا والتي اقول انه قد وقع في كلام
المحشي رحمه طول ولو قال هكذا لكان اخصر واولى والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري وهو امر انتزاعي والثاني مبدأ الانكشاف وهو نفس الذات
في الممكنات والثالث الحاضر عند المدرك وهو في الحضوري عين المعلوم وفي غيره غيره انتهى قوله وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني الخ هذا جواب حاصله
ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه وعدم امتياز العلم الذي هو عين الباري تعالى من العلم الذي هو عين المعلوم غير الباري تعالى ففي الواجب تحقق المعاني الثلثة
للعلم وهو ظ لكن العلم الذي هو عينه تعالى هو المعنى الثاني به وهو غير المعلوم اعني مبدأ الانكشاف دون المعنى الاول والمعنى الثالث اما الاول فلانه لا يصلح
العينية لا مع العالم ولا مع المعلوم كما مر واما الثالث فلانه عين الممكنات فلو كان عين الباري تعالى لزم اتحاد الممكنات به تعالى وهذا باطل فيلزم من عدم المعلوم
انتفاء العلم الذي هو عين المعلوم دون العلم الذي هو عين الباري تعالى حتى يلزم جهله وعدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات فاندفع الاشكال الاول والاستكمال
للباري تعالى انما هو بالمعنى الثاني الذي هو عينه تعالى دون الثالث الذي هو عين المعلوم حتى يلزم الاستكمال بالغير فاندفع الاشكال الثاني ولا يلزم زيادة
صفة العلم ايضا لان الزائد على ذاته تعالى هو المعنى الثالث وهو ليس بصفة بل صفته هو المعنى الثاني وهو عينه فاندفع الاشكال الثالث فان قلت
ان المحشي قال وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني والعلم الحصولي من جملتها وهو ليس متحقق في الباري تعالى عند المحشي فكيف يصح ما قال قلت معناه
انه تحقق في الواجب نوع واحد من انواع كل واحد من تلك المعاني الثلثة وهو الحضور بالمعنى المصدري ومبدأ الانكشاف الحضوري والحاضر عند المدرك
بلا توسط الصورة فان قيل مدار الاعتراض على تسليم المقدمة التي اخذها المحصلون بالقبول وهو ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ومن هذا الجواب يفهم
عدم الاتحاد فيه ففيه هدم اساس المسلم ولا كلام فيه قلت ملخص الجواب ليس هدم اساس المقدمة المذكورة بل تاويلها بانها مهملة في قوة الجزئية وليست بكلية كما توهم
المعترض فلا تجري في العلم الذي هو عينه تعالى فلا يلزم شئ من الاستحالات قال المحشي في حاشية الحاشية المعلقة على قوله لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وقد يعبر عنه
بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة ولا ما يقال
في غير ذلك اي عدم تميز الشئ عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله
شيئا بعد شئ والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدة ذاته انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكره تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتامل فانه يحتاج الى تجريد
تام للذهن انتهت قوله فيهما وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي يعني وقد يعبر عن العلم الذي هو عينه تعالى اعني المعنى الثاني بالعلم الحقيقي لانه العلم حقيقة اذ به ينكشف الاشياء
عند الباري تعالى ولان هذا العلم كمال له تعالى مستمر لا يعدم في زمان اصلا بخلاف غيره من العلوم فصار كانه هو العلم في الحقيقة قوله فيهما والعلم الاجمالي انما سمي به لانه كما ان
في صورة العلم الاجمالي للممكنات امر واحد يكون منشأ لانكشاف الكثيرين كما اذا علمنا زيدا وعمروا وبكرا وغيرهم بانهم حيوان ناطق كذلك في علمه الذي هو عينه تعالى منشأ
الانكشاف امر واحد بسيط وهو ذاته تعالى وان كان بين الاجماليين بون بعيد فان في العلم الاجمالي للممكن كشفا ناقصا اجماليا وفي علمه تعالى الاجمالي كشفا تاما
تفصيليا لان المعلومات فيه ممتازة امتيازا تاما قوله فيهما والخلاق للصور التفصيلية وانما سمي به لان هذا العلم لما كان عين الباري تعالى وهو خلاق للصور التفصيلية الحاضرة
عنده تعالى وهي المعلومات فكذا علمه الذي هو عينه يكون خلاقا للصور التفصيلية واراد بها الاشياء المفصلة سواء كانت ذهنية او خارجية وقد يسمى هذا العلم بمبدأ العلم

التفصيلي وهو علمه تعالى بالممكنات بعد ايجادها الآن هذا العلم عينه تعالى وهو تعالى مبدأ العلم التفصيلي فصار علمه الاجمالي ايضا كذلك والا لم يبق العينية وقد سمي علما فعليا
لان هذا العلم الاجمالي مناط الفعل والايجاد اذ هو قبل المعلوم وبحسبه يوجد المعلومات قوله فيهما وليس معنى الاجمال الخ دفع دخل مقدر تقريره ان للاجمال معنيين الاول
ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة كصورة الانسان المحدود المجمل فانها محللة الى الصور المتعددة المفصلة وهي الحيوان
والناطق وهذا المعنى لا يتصور في علمه تعالى الاجمالي لان علمه الاجمالي هو عينه تعالى وهو تعالى واحد محض بسيط ليس فيه التكثر بنحو من الانحاء حتى ينحل الى صور متعددة
والثاني ما يقال في غير ذلك هي ما سوى الحد والمحدود وهو عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره يقال هذا الشيء مجمل اي غير متميز عن جميع ما عداه وهذا ايضا غير متصور
في علمه تعالى اذ لو كان علمه مجملا بهذا المعنى لكان امرا ناقصا فكيف يجترء بهذا النقصان في جنابه تعالى ثم اعلم ان قول المحشي ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون
الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة يدل على ان الاجمال الذي يقال في الحد والمحدود هو كون الصورة الواحدة الخ ويؤيده ما وقع في بعض النسخ كلمة اي
التفسيرية مقام قوله وهو وفيه ان الاجمال في الحد والمحدود ليس بهذا المعنى لان المحدود مركب من الاجزاء الحدية التفصيلية اجزاء ذهنية للمحدود والصور المتعددة
التي اليها انحلال الصورة الواحدة لا تكون اجزاء لتلك الصورة الواحدة لا ذهنية ولا خارجية ولذا يقال لتلك الصورة انها بسيطة منحلة الى الصور المتعددة
فيلزم حينئذ تفسير احد المتباينين بالآخر او حمله عليه وهو باطل فالحق عندي ما في بعض النسخ بالواو وحذف الضمير بان يجعل هذا المعنى ثانيا فعلى هذا يكون المنفي معاني الثلثة
والمثبت رابعا ولكن يرد انه كان حق العبارة ان يدخل لا المزيدة للتاكيد على قوله وان يكون الى آخره بان يقال ولا ان يكون الصورة الواحدة الخ كما قال في المعنى الثاني
اللهم الا ان يقال انه ترك لفظ لا ههنا لعدم الحاجة الشديدة اليه او دخل في المعنى الثالث للتنبيه على انه يجوز ادخال كلمة لا التاكيد لنفي ايضا وحاصل الدفع انه ليس
الاجمال ههنا اي في علم الباري الذي هو عينه بالمعنيين المذكورين بل له معنى ثالث وهو ان يكون الشيء حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات فعلمه تعالى
الذي هو عينه مجمل بهذا المعنى فانه لكونه عين الباري تعالى حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات اي الموجودات المفصلة وهو علم بالفعل لا بالقوة بتمام المعلومات
ولما توهم المحشي ان هذا المعنى لعله يستبعده بعض العقول فاتى بنظيره اقتفاء ا بآثار ابن سينا حيث مثله في التحصيل بما حاصله ان يكون هناك من حرفك اي جاء
مقابلك مناظرة فاذا تكلم الطرف بكلام طويل خطر ببالك حين كلامه بالاجمال من غير التفصيل جوابه وهو الحالة البسيطة ثم تفصله باللسان شيئا
فشيئا الا ان هذا المعقول البسيط موجود في عقولنا وعلم الواجب نفس ذاته تعالى فهذا تنظير لعلم الباري تعالى من قبيل تنظيرات يختارها المعلم لتفهيم المتعلم
حتى يحصل في قلبه تسكين واطمينان في الجملة والغرض منه اظهار انه يمكن ان يكون الواحد منشأ الانكشاف الكثير وقد شبهوا ايضا علمه الاجمالي بالنواة الواحدة
المشتملة على جميع ما في النخيل من الاغصان والاوراق والازهار والاثمار وعلمه التفصيلي بالنخيل وهذا ايضا تنظير للتفهيم ليس للتشبيه التام فانه ليس في تلك النواة
جزء من اجزاء النخيل بل فيها استعداد ان تكون النخيل بخلاف علمه الاجمالي فانه لا قوة ولا استعداد فيه وليس له كمال منتظر بل الامتياز والانكشاف فيه بالفعل فتدبر
قوله فيهما بكلام طويل قيد الطويل ليس باحترازي بل هو اتفاقي فان حكم الكلام القصير ايضا كذلك قوله فيهما والى هذا الخ ولعل هذا دفع توهم من يتوهم ان كون العلم الفعلي
عينا للباري تعالى مناف لما قال الفارابي من ان علمه بالكل بعد ذاته فان البعدية تضاد العينية وحاصل الدفع ان الفارابي اشار الى العلم الاجمالي والتفصيلي فليس
كلام المحشي منافيا لكلام الفارابي قوله فيهما في الفصوص نقل عبارة الفصوص كاملة مناسبة بالمقام ونشرحها والامتياز بينهما بالخط العرضي وعدمه واجب الوجود
مبدأ كل فيض فانه خالق كل شيء فهو ظاهر على ذاته بذاته اذ له علم بذاته ومنشأ انكشافه ذاته والشيء يظهر بالعلم فله الكل من حيث لا كثرة فيه يعني له كل الاشياء فانه
مالك الملك والملكوت ولكن لا كثرة فيها اي في ذاته اذ هي حقيقة واحدة بسيطة محضة فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته يعني لما كان هو تعالى
خالقا للكل ومالكه وظاهرا على ذاته ومعلوما لذاته فينال الكل بالنصب اي كل المعلومات علما من ذاته فبعلمها بذاته ويكون تلك الذات منشأ الانكشافها
فعلمه بالكل اي علمه التفصيلي الذي هو عين الممكن ويتحقق بعد ايجاد العالم لا الاجمالي الذي هو عينه تعالى بعد ذاته لان ذاته مقدمة على جميع الممكنات بعدية
زمانية بالمعنى الذي مر وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته اذ ذاته هي منشأ الانكشاف فيكثر علمه بالكل اي علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته فانه ليس في مرتبة
ذاته كثرة اجمالا فقوله كثرة مفعول مطلق وفي بعض النسخ وكثرة علمه كثيرة بعد ذاته بالمبتدأ والخبر يعني ان كثرة علمه التفصيلي باعتبار كثرة المعلومات
كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالرفع على انه فاعل يتحد اي كل المعلومات متحدة بالنسبة الى ذاته باعتبار الحضور عنده فان الكل متساوي الاقدام في
سلك الحضور عند ذاته تعالى وتبارك كونه موجودا بالباري تعالى فهو اي الواجب جل شانه الكل في حد ذاته اي مبدأ كل وخلاق كل وعالم كل وعلم
كل في مرتبة ذاته فانه بذاته مبدأ انكشاف كل وقال الفارابي في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته
ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات

ای علمه التفصیلی ١٢ منه رحمه الله

ای عین ذاته ١٢ منه رحمه الله تعالی

لا بزمان انتهى قوله فيهما فلا يرد فى هذا المقام الخ تفريع على كون كلام الفارابى اشارة الى العلم الاجمالى والتفصيلى وحاصله ان عبارة الفارابى لما كانت
اشارة الى العلم الاجمالى وغيره فلا يرد فى هذا المقام انه يلزم من ظاهر قوله فهو الكل فى وحدانه تركب الواجب ومن ظاهر قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته اتحاده
تعالى بالممكنات ومن ظاهر قوله علمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذى هو الكمال المتعالى فانه صار بعد ذاته والوازم كلها باطل ووجه
عدم الورود على ما فسرنا تلك العبارة ظاهر كما لا يخفى والفاضل السلكوتى جعل هذا القول تفريعا على ارادة المعنى الاخير للاجمال فيصير كلام الفارابى مع عرضنا
بين المتفرع والمتفرع عليه وحاصل المعنى انه لو اريد بالاجمالى المعنى الذى يكون فى الحد والمحدود فيلزم تركبه تعالى ولو اريد بالاجمال المعنى الذى يكون فى
الامر الواحد البسيط الذى ينتزع العقل عنه امورا متعددة من غير دخل لها فى تركبه فيلزم اتحاده تعالى مع الممكنات ولو اريد بالاجمال المعنى الذى يكون
فى الامور المتعددة المتمايزة فى نفسها الملحوظة بلحاظ وحدانى لا يمتاز فيه امر من امر فيلزم نقصان علمه تعالى ولما اريد المعنى الرابع فلا يلزم تركب الواجب
كما فى الاول ولا اتحاده مع الممكنات كما فى الثانى ولا النقصان فى علمه تعالى كما فى الثالث ولا يذهب عليك ما فى هذا الجعل من التكلف فتدبر واعترض
بحر العلوم قده على ما حمل المحشى كلام الفارابى على العلم الاجمالى والتفصيلى بما توضيحه ان الفارابى قائل بكون علم البارى تعالى بالارتسام والانضمام اى
صور المعلومات منضمة مرتسمة فى ذاته تعالى وهى مبادى الانكشاف فعلمه تعالى بها عنده حصولى لا حضورى فحمل كلامه على هذا الوجه توجيه لكلام القائل
بما لا يرضى به قائله فان قلت فما معنى هذه العبارة لما كان علمه تعالى بالممكنات عند الفارابى حصوليا قلت يرد على الفارابى القائل بكون علمه تعالى بها
حصوليا انه يلزم التكثر فى ذاته تعالى وحدوث علمه تعالى وهو باطل فقال الفارابى لدفع هذا الايراد هذه العبارة ومعناها ان علمه تعالى بالممكنات بعد
ذاته اذ العلم ح عبارة عن الصور المنضمة وهى لا تكون الا بعد الموصوف بعدية ذاتية لا زمانية فلا يلزم حدوث علمه تعالى لكونه معه تعالى وعلمه تعالى
بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم والكثرة التى فى علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هى باعتبار الصور وارتسامها وهى بعد ذاته تعالى
فلا يوجب التكثر فى الصور التكثر فى ذات الواجب والكل بالنسبة الى ذاته متحد فان للكل نسبة واحدة الى ذاته وهى نسبة المعلولية فهو مبدأ الكل وعلته
فى وحدانه واجاب عن الاعتراض بعض الاعلام بما توضيحه ان المحشى قال والى هذا اشار الفارابى ولم يقل ان الفارابى قائل بالعلم الاجمالى والتفصيلى
ولا مرية فى ان الفارابى لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر فى ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالى الذى هو العلم
الحقيقى للبارى تعالى عند المحشى وان لم يكن الفارابى قائلا به وفيه انا لو فسرنا تلك العبارة مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه المرتبة فضلا
عن الاشارة ولو فسرناها على خلاف مذهبه فهو توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله فافهم قال المحشى فى حاشيته الحاشية المتعلقة على قوله لكن ما هو عينه
الى آخره اعلم ان العلم التفصيلى للواجب سبحانه عين ما اوجده فى الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة والعقل الكل عند الصوفية
والعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكل عند الصوفية والنفوس المجردة عند
الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوة الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهى القوة المنطبعة فى الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة
عنده تعالى شانه انتهت قوله فيهما عين ما اوجده الخ لان العلم التفصيلى للواجب تعالى هو المعنى الثالث من المعانى المذكورة وهو عين المعلوم بالاتحاد
اصلا والمعلوم عين ما اوجده البارى تعالى فى الخارج فيكون العلم التفصيلى عينا لما اوجده ويسمى هذا العلم علما انفعاليا ايضا لكونه حاصلا بعد قبول
الممكنات اثر الايجاد ولا مضايقة فى حدوث هذا النحو من العلم لانه امر مباين لذاته وصفاته تعالى قوله فيهما فى الخارج التقييد بالخارج ليس باحتراز
فان العلم بالمعنى الثالث عين ما اوجده فى الذهن ايضا فلعل التخصيص لان الوجود الخارجى فرد كامل قوله فيهما ومراتبه اى مراتب العلم التفصيلى او مراتب
ما اوجده قوله فيهما احدها ما يعبر عنه بالقلم وهذه هى المرتبة الاولى كما جاء فى الخبر اول ما خلق الله القلم فقال له الرب تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال ما هو كائن
الى الابد وفى رواية اول ما خلق الله نورى وفى رواية اول ما خلق الله العقل فجميع ما هو كان ويكون مكنون فى القلم فهو بجميع مكنوناته من الماديات
والمجردات والبسائط والمركبات والجواهر والعرضيات حاضر عند البارى عز وجل ففى هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالى فانه
فوق هذه المرتبة وعين للبارى تعالى وبساطة واجمال بالنسبة الى المراتب الاخرى وهكذا فى كل مرتبة قوله فيهما الصوفية هم
قوم مجاهدون مرتاضون متبعون للشريعة يرون الامور الخفية المكان بالعيان بصفاء قلوبهم وجلاء صدورهم اللهم احشرنا
تحت ظل ملتهم قوله فيهما والعقول اى بالعقول المجردة عند الحكماء المشائية واما الاشراقية فيعبرونها بالعقول القاهرة قوله فيهما

وثانيهما الخ ففي هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى المرتبة الاولى واجمال بالنسبة الى المرتبتين الاخيرتين الآتيتين قوله فيهما باللوح المحفوظ اي عن التغير والتبدل فصور الكليات من الاسباب والعلل مودعة في اللوح المحفوظ تستنبط من تلك الكليات الامور الجزئية وقد سميت هذه المرتبة باللوح لان اللوح كما يكتب فيه الامور كذا فيهما في فصوص الفارابي لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقايق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية انتهى قوله فيهما وبالنفوس المجردة الكلية الفلكية وانما سميت هذه المرتبة بها لانها مجردة عن العوارض التي هي مناط الهذية ومدار الجزئية قوله فيهما من صور الكليات وتلك الصور الكلية للموجودات وسائط في صدور تلك الموجودات عن الفياض الحق تعالى جده كما تقرر قوله فيهما كتاب المحو والاثبات انما سميت هذه المرتبة بكتاب المحو والاثبات اذ القوى الجسمانية يمحو عنها الصورة الشخصية المنطبعة فيها ويثبت فيها اخرى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله فيهما وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية اي الاجرام الفلكية ونسبة هذه القوى الى الاجرام الفلكية كنسبة الخيال الينا قوله فيهما سائر الموجودات الخ السائر بمعنى الباقي لا بمعنى الجميع كما لا يخفى اي بواقي الموجودات الخارجية والذهنية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها والتوضيح على ما افيد من جدابي واستاذي قدوة المحققين نور الله مرقده انه لما وقع فيض الباري على العقل ولا علمه مع ما فيه من صور المعقولات اولا ثم علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيهما من العلوم والمعارف لفيضانهما منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم ساير الموجودات الخارجية والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك ثم اعلم انه يجب علي ان انبهكم على فائدة جليلة تخلو عنها اكثر الزبر المتداولة وهي ان العلم الاجمالي الذي ثبت من هذا التحقيق للباري جل ذكره يحتمل وجهين احدهما ان يكون فردا آخر سوى الحضوري والحصولي ولكنه لما لم يوجد في الممكنات ولا يكون كاسبا ولا مكتسبا فلم يبحث عنه في المنطق ولم يذكر في تقسيم العلم في فواتح كتب المنطق والظاهر هذا فان العلم والمعلوم في الحصولي والحضوري متحدان ذاتا غاية الامر ان في الحصولي تغايرا اعتباريا ايضا وفي الحضوري اتحادا محضا وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم والمعلوم اصلا لا ذاتا واعتبارا ولا ذاتا فقط فكيف يقال انه من احدهما فالتقسيم ايضا بطرح ان يقال ان العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف ولم يحتج الى حصول صورة عند العالم او حصولي ان كان بحصول الصورة منه عنده او ذاتي ان كان بعين ذات العالم ونفسه ولا يكون محتاجا الى حصول المعلوم او حضوره عنده وهذا معنى ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي من ان العلم الاجمالي مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فان هذه العبارة تدل بحسب الظاهر على ان العلم الاجمالي ليس بحضوري ولا حصولي بل هو فرد آخر من العلم وثانيهما ان يكون حضوريا الا ان العلم الحضوري له تعالى على قسمين احدهما الاجمالي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عنده تعالى من حيث كون المعلوم منطويا ومندرجا في وحدة ذاته ومعلولا لها وثانيهما التفصيلي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عند الواجب على حسب الخصوصية ولا ريب في تحقق العينية مع المعلوم في العلم الحضوري التفصيلي وما تقرر عندهم من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فالالف واللام على الحضوري للعهد الخارجي اشير بها الى العلم الحضوري الذي هو ما وراء العلم الاجمالي فتقسيم الحضوري ح ان يقال الحضور فيه لا يخلو اما ان يكون بالعينية بان يكون الحاضر عين العالم واما ان يكون بالاتصاف بان يكون ما هو الحاضر عند العالم صفة من صفاته القائمة به واما ان يكون بالانطواء بان يكون ما هو الحاضر معلولا للعالم ومنطويا فيه فالاول كما في علم المجردات من العقول والنفوس بذواتها وعلم الواجب بنفسه والثاني كما في علم المجردات من العقول والنفوس بصفاتها الانضمامية والثالث كما في علم الباري الاجمالي للممكنات ويمكن ان يقال ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ذاته تعالى فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان العلم الحضوري ح فعبارة المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ماولة بما قال به استاذي وجدابي قدوة المدققين نور الله مرقده من ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فذكر الحضوري في التفصيلي ليس للتخصيص بل للتوضيح والتبيين اذ في حضوريته نوع خفاء بخلاف علمه الاجمالي فانه لما كان فيه كل من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا ريب لا خفاء فيه ليحتاج في ازالته الى التوضيح انتهى فان قلت ان الشيء انما يكون مبدأ للانكشاف شيء آخر اذا كان عينه كما في العلم بكنهه او ذاتيا له كما في علمنا الانسان بالناطق او عرضيا له كما في العلم بالوجه ولا شك ان ذات الباري تعالى ليس عينا للممكنات ولا عرضيا له ولا ذاتيا له فكيف يكون مبدأ للانكشاف قلت انه قد تقرر عند الصوفية انه ليس في عالم الكون الا ذات واحدة وهي الوجود وهي متطورة بتطورات اعتبارية فالمنظور بكل تطور هو الممكن والمعرى عنه هو الواجب فحال الممكنات بالنسبة الى الواجب كحال الامواج

الانتزاعية بالنسبة الى منشاءها فكما ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية موجودة بوجود منشاءها كالاربعة اذ الزوجية حال من احوالها واعتبار من اعتباراتها
وبهذا الوجود صارت الزوجية يترتب عليها الآثار فكذا الممكنات موجودة بوجود الباري ويترتب عليها الآثار بهذا الوجود فان ختلج في صدرك ان حال الممكنات
بالنسبة الى الواجب لما كان كحال الاوصاف الانتزاعية بالنسبة الى منشاءها فينبغي ان يحمل الممكنات على الواجب كما يحمل الاوصاف على منشاءها بان يقال الاربعة
زوج والسماء فوق فان اتحاد الوجود موجب للحمل يزاح بان مجرد الاتحاد في الوجود لا يكفي للحمل بل لا بد من علاقة خاصة مجهولة الكنه وانا نعلم بداهة انها
متحققة بين الابيض والجسم لا بين الممكن والواجب فتامل واذا تمهد هذا فنقول ان الذاتي انما يكون مبدء الانكشاف للذات لانه مقوم له والعرضي انما يكون
منشاء الانكشاف لانه متحد مع ما هو عرضي له في الوجود واذا كان تقويم الواجب لنا فوق تقويم الذاتي وكونه متحدا بالوجود معنا فوق اتحاد العرضي لما هو
عرضي له في الوجود فكيف لا يكون الواجب مبدء للانكشاف فافهم **قوله** وهو مبدء الخ الغرض منه دفع ايرادين الاول ان ذات الواجب تعالى واحدة فكيف
تكون منشاء للانكشاف الكثير والثاني ان الممكنات تكون معدومة فكيف يتعلق بها العلم فان علم الشيء فرع وجوده في الذهن او في الخارج وحاصل الدفع
ان الصورة الواحدة الفرضية المتعلقة بجميع الاشياء تكون مبدء للانكشاف جميع الاشياء لمن حصلت له تلك الصورة سواء كانت تلك الاشياء موجودة او معدومة
نقس عليها ذات الواجب تعالى فانه بنفس ذاته منشاء للانكشاف جميع الاشياء لا ينتظر في تحصيل الكمال الى غيره وجميع الاشياء معلومة عنده موجودة كانت
او معدومة فلم يلزم من عدم تلك الاشياء عدمه الا ترى انه لا يلزم من انعدام المعلوم الخارجي انعدام العلم لبقاء مبدء الانكشاف وهو الصورة في الاذهان فقوله ما اولا
فبان المعدومات التي لا تحقق لها كيف يتعلق العلم بها فانه لا بد لصدق الموجبة من وجود الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت انه معلوم اللهم الا ان يثبت
ان للمعدومات ثبوتا وتقررا بنحو ما قبل وجوداتها حتى يكفي هذا الثبوت لتعلق العلم واما ثانيا فبان قياس علم الواجب على الصورة قياس مع الفارق فان الصورة
الواحدة الفرضية منتزعة عن جميع الاشياء وموجودة في الذهن بخلاف الواجب ويمكن ان يقال ان القياس في مبدئية الانكشاف لا في جميع الاوصاف
واما ثالثا فبان علمه تعالى عند المحشي علم اجمالي وهو حضوري او غير الحضوري والحصولي كما مر فكيف يشبه بالصورة العلمية فانها علم حصولي على ان
اطلاق الصورة على الواجب تعالى كيف يجترء عليه فانه لم يسمع من الشارع ويمكن ان يقال ان المحشي اطلق الصورة على الواجب تعالى بل انما شبه علمه بها في كونه
مبدء الانكشاف لا في جميع اوصافها فلا ضير فتدبر **قوله** وتمام القول فيما في علم الواجب تعالى بالممكنات اقول لما كان مسئلة علم الواجب تعالى من
المسائل المهمة اردت بذكرها اجمالا افراغ الذمة فاقول كما ان البناء يتصور اولا صورة البناء ثم يوجده على حسب ما تصوره كذلك الواجب تعالى علم
اولا جميع العالم بالامتياز التام والفعلية البحتة وهذا هو علمه الفعلي الاجمالي ثم اوجده على حسب علمه وعلم جميع العالم ثانيا بانه مطابق لما تصوره وهذا هو علمه
التفصيلي وقال بعض اهل يونان من سفهاء الفلاسفة انه لا علم له تعالى بشيء من الاشياء اصلا فهو جاهل محض مستدلا بان العلم نسبة واضافة بين العالم
والمعلوم وهي تستدعي تغاير المنتسبين وليس بين الباري تعالى ونفسه تغاير فلا يتحقق له تعالى علم بذاته ومن لا يعلم الذات كيف يعلم الاغيار فانتفى العلم عن
الباري تعالى راسا والعياذ بالله انما فهموا ان تغاير الطرفين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وقال بعضهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
ومشرب الفرقة القليلة انه تعالى لا يعلم نفسه فقط ومآل الشرذمة القليلة انه تعالى لا يعلم غيره والبعض قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وذهب
فرقة الى انه تعالى لا يعلم علمه وهم يستدلون على مخيلاتهم بدلائل كثيرة مذكورة في المطولات ومن تامل في ثمرات اعضاء الانسان وعرف احوال الملك [illegible]
ونظر في خواص النباتات وتفكر في عجائب الجمادات وخيل اوضاع السماء وحركاتها وفوائد النجوم وتاثيراتها وغيرها من الكائنات والموجودات كيف يرتاب
في علمه من شيء هذه الامور يقول مصدقا ربنا ما خلقت هذا باطلا قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير والسماء ذات بروج والارض ذات
فجاج كيف لا تدلان على العالم اللطيف الخبير واستدلوا على علمه تعالى بنفسه بان الباري تعالى مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته اما الصغرى
فلان الباري لو كان ماديا لكان اما جسما او حالا في مادة او نفس المادة والاول يستلزم التركيب والثاني يستلزم الاحتياج الى المحل وهما محالان في جنابه
تعـ والثالث ايضا باطل لان المادة بنفسها في مرتبة القوة المحضة تحتاج في تقومها الى الصورة والباري تعالى في مرتبة الفعلية البحتة فكيف يكون مادة واما الكبرى
فلان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة عند الذات المجردة المستقلة وذات الباري تعالى حاضرة عندها بلا توسط الغير فهو عالم بذاته وعلى علمه تعالى بالغير
تبعا للمتكلمين بانه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى فمن المسلمات واما الكبرى فلان القدرة هو الفعل بالاختيار فلا بد من سبقة العلم عليه فجمهور العقلاء
من الحكماء اتفقوا على انه تعالى عالم بنفسه وبجميع الاشياء قبل الايجاد فهذا العلم اما ان يكون جزء الباري او عينه او امرا خارجا فاما هو منضم معه او منتزع عنه او امر
منفصل والى جزئية لم يذهب ذاهب للبساطة تعـ ذهنا وخارجا على ما تقرر والى شق الانضمام ذهب ارسطو وابو نصر وابو علي حيث قالوا ان علمه تعـ بسلسلة الممكنات

علم حصولی ترتسم صورہا فی ذاتہ جل وعلی وتلک الصور مبادی لانکشاف المعدومات والموجودات کلہا عندہ تعالی فعلمہ تعالی عندہم بالممکنات یکون مقدما علی ایجادہا فلا
یلزم علیہ الاستحالۃ الاولی من الاستحالات المذکورۃ اعنی لزوم عدم علمہ تعالی قبل وجود الممکنات ویرد علیہ امور الاول انہ اذا اراد اللہ تعالی خلق العقل الاول
فخلقہ لا یکون بالاضطرار والا یلزم کون الباری تعالی مضطرا بل خلقہ یکون بالاختیار والارادۃ وہو یوجب سبق العلم فلا بد من ان یعلم اللہ تعالی العقل الاول
قبل وجودہ والعلم علی ہذا التقدیر صورۃ مرتسمۃ منضمۃ فی ذاتہ تعالی ولا خالق لہذہ الصورۃ الا ہو فیکون ہذہ الصورۃ التی ہی العلم اول المعلولات للباری ولما کانت
تلک الصورۃ صورۃ مرتسمۃ وعرضا کانت اضعف فی الوجود من الوجود من الجواہر لانہا قائمۃ بالذات والاعراض قائمۃ بالمحال فیلزم ان یکون اول المعلول
اضعف من البواقی مع انہ قد تقرر فی اسفارہم ان المعلول الاول یجب ان یکون اقوی من سائر الممکنات تبقی مطالبۃ البرہان علی ان المعلول الاول یجب
ان یکون اقوی من سائر الممکنات فاقول لو کان معلول اقوی من المعلول الاول فاما ان یکون ہذا المعلول قبل المعلول الاول او بعدہ او فی درجۃ المعلول
الاول والاول بط اذ لو کان ہذا المعلول قبل المعلول الاول لا یکون المعلول الاول اولا وقد فرضناہ اولا ہف ولا سبیل الی الثانی ایضا اذ لو کان ہذا
المعلول بعد المعلول الاول لکان ثانیا ولیس صدور المعلول الثانی الا بوساطۃ المعلول الاول فح یلزم خساسۃ علۃ وہو المعلول الاول عن المعلول ہو المعلول الثانی الاشرف وہو من
الاباطیل والثالث ایضا لا یقبلہ العقل السلیم اذ لو کان المعلول الثانی الاشرف فی درجۃ المعلول الاول الاخس یلزم صدور المعلولین فی درجۃ واحدۃ من واحد
بسیط وہو الباری تعالی وہذا خلاف ما تقرر فی کتبہم من ان الشئی الواحد لا یصدر عنہ من جہۃ واحدۃ الا الواحد واذ بطلت ہذہ الشقوق تقرر ان المعلول الاول
یکون اشرف من سائر المعلولات وہو المطلوب وللتفصیل موضع آخر والثانی انہ من اجلی البدیہیات تغایر علمی الباری تعالی بالنسبۃ الی بکر وخالد لتغایر صورتیہما
المنتزعتین الحاصلتین فی ذاتہ تعالی فکما ان المعلومات غیر متناہیۃ کذلک علومہ تعالی بحسبہا ایضا غیر متناہیۃ اذ لکل معلوم علم وجمیع المعلومات الغیر
المتناہیۃ مترتبۃ عندہ جل وعلی بالتعیین الاول والثانی والثالث وہکذا فکذلک علومہا ایضا مترتبۃ بالعرض فان العلم المتعلق بالحادث امس اول والعلم المتعلق
بالحادث الیوم ثان وبالحادث الغد ثالث وہکذا فح یکون ہذہ العلوم امورا غیر متناہیۃ موجودۃ فان الکلام فی العلم الفعلی الاجمالی لہ تعالی ومترتبۃ و
لو کان الترتیب بالعرض وہذا القدر من الوجود والترتب یکفی لجریان براہین التسلسل فقد بطل کون العلوم امورا منضمۃ قال العاشق باللہ مظہر
انوار الحق مولانا محمد نور الحق قدس سرہ فی بعض تحریراتہ ان ارید تغایر العلم المتعلق بخالد للعلم المتعلق ببکر ان مبدء الانکشاف متغایر فلا نم
اذ مبدء الانکشاف ہو الباری وہو واحد لا کثرۃ فیہ حتی یتغایر وان ارید نفس الانکشاف فمسلم ان الانکشافین متغایران ولکن لا کلام لنا فیہ
ولا یذہب علیک انا نختار الشق الاول ونقول ان مبدء الانکشاف عند المعلمین الثلث لیس ذات الباری تعالی بل علمہ تعالی عندہم حصولی فمبدء الانکشاف
ہی الصور کما ہو شان العلم الحصولی وصور المعلومات متغایرۃ والثالث ان ہذہ المنضمات اعنی العلوم صدورہا منہ تعالی لا یخلو اما ان یکون بالایجاب والاضطرار
بدون الاختیار او یکون بالاختیار والوجدان السلیم یحکم ببطلان الشق الاول اذ الاضطرار نقص فی جنابہ تعالی ولما کان الموجد بالاختیار یعلم الموجد اولا ثم
یوجدہ فالثانی یوجب سبقۃ العلم للباری تعالی علی وجودہا فننقل الکلام الی ہذا العلم فانہ ایضا امر منضم علی الفرض فصدورہ اما بالاختیار او بالاضطرار الثانی باطل
لما مر والاول یوجب سبق العلم بہذا العلم وہکذا فاما ان یذہب السلسلۃ الی غیر النہایۃ فیلزم التسلسل فی جانب الماضی بان یکون لعلم الباری تعالی بہذا علم
آخر قبلہ وہذا ایضا اختیاری فلہ علم آخر قبلہ وہکذا ومن المعلوم انہ لا شک فی استحالتہ او ینتہی السلسلۃ بان یکون الانتہاء الی علم یکون عین الذات لان یکون
منضما معہ وہذا ہو المطلوب فی قبلہ ما او لا فبانہ لا یلزم المطلوب من الانتہاء الی العلم الذی یکون عین الذات فانہ انما یثبت ح عینیۃ علم العلم للذات تعالی لا عینیۃ
ہذا العلم والمطلوب ہذا لا ذلک ویمکن ان یقال ان حقیقۃ العلم متحدۃ فاذا ثبت اتحاد بعض نحاہا ثبت اتحاد جمیع انحائہا واما ثانیا فبما افادہ بحر العلوم فی حاشیتہ
علی شرحہ لسلم العلوم قدس سرہ بان العلم صفۃ کمالیۃ وفی اضطراریتہا لا نقص بل النقص فی اختیاریتہا اذ لو کانت ہذہ الصفۃ اختیاریۃ ومقدورۃ لہ فانہ
قادر ان شاء علم وان شاء لم یعلم ومشیۃ عدم العلم جہل فعلی تقدیر اختیاریۃ صفۃ العلم یلزم جہلہ تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا والرابع انہ یلزم ح استکمالہ
تعالی بالغیر وہی تلک الصور وہو محال فی فیلزان المحال الاستکمال بالامر المنفصل لا بالصفۃ القائمۃ بجنابہ تعالی والخامس انہ یلزم زیادۃ صفۃ العلم
علیہ تعالی وہی الصور مع انہم قائلون بکون صفات الباری عینہ ولعل متبعی المعلمین یقولون ان الصفۃ الحقیقیۃ ما یکون زائدا علی الموصوف
فلا ضیر فی کون صفۃ العلم زائدۃ علی ذاتہ تعالی کیف فان من یقول بکون صفات الباری تعالی عینہ یقول بنفی الصفات
غایۃ الامر انہ یقول بترتب ما ہو ثمرۃ الصفۃ علی ذاتہ تعالی فتدبر وآلی الشق الرابع اعنی کون علم الباری تعالی مستمرا عنہ ذہب بعض المتکلمین
حیث قالوا ان للباری تعالی صفۃ واحدۃ بسیطۃ ذات اضافۃ وتعلق الی المعلوم فما بہ ینکشف کل واحد واحد من الممکنات المعلومات ہی الاضافۃ

۵۸ ۱ مولانا عبد الحی قدس سرہ ۱۲

الخاصة له وهو معنى انتزاعي ويرد عليه اما اولا فبان المعنى الانتزاعي لا بد له من منشاء الانتزاع والا لم يكن انتزاعيا بل يصير اختراعيا فالعلم الذي
هو معنى انتزاعي اما ان يكون منشاء الانكشاف المنكشفات بحسب نفس مفهومه الانتزاعي او بحسب منشائه والاول باطل اذ الامر الانتزاعي لا وجود له
قبل انتزاعه من المنشاء واما بعده فذلك المنتزع يصير منضما قائما بالمنتزع وهو الواجب فيلزم عليه ما لزم على شق الانضمام ولا سبيل الى الثاني ايضا فانا
نتكلم في المنشاء بل هو عين الواجب او جزئه او امر خارج عنه منضم معه او منفصل عنه او منتزع عنه والاول يستلزم المطلوب فان منشاء الانكشاف وهو منشاء
الانتزاع صح عين ذاته تعالى والثاني والثالث باطلان كما مر والرابع ايضا باطل كما سيجئ وعلى الخامس نقول ان المنشاء المنتزع اما منشاء الانكشاف بنفسه
او بحسب منشاءه وهكذا فيلزم التسلسل في المناشي للمنتزعات وهو باطل وفيه ان التسلسل في المناشي لكونها اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يكون
مستحيلا فتدبر واما ثانيا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير لان العلم صفة كمالية وهو ح ممكن غيره تعالى والاستكمال بالممكن للواجب ممتنع واما ثالثا فبانه
يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى لان الاضافات زائدة على ذاته وهم يلتزمون ذلك فلا غناء عليهم واما رابعا فلان تلك الصفة ممكنة محتاجة
لا بد لها من علة وهي اما غير ذاته تعالى او هو تعالى والاول باطل والا يلزم احتياج الباري في الاستكمال بالعلم الى الغير والثاني ايضا باطل لانه تعالى لو كان
علة لتلك الصفة والعلة قبل المعلول فيكون الباري في مرتبة تقدمه على تلك الصفة جاهلا او العقل لا يجتري عليه آن قلت ان المحال انما هو خلو الباري عن العلم
في الخارج واما في تصور العقل فليس خلوه بمحال قلت ان مرتبة تقدمه على تلك الصفة من المراتب النفس الامرية فيلزم الخلو في نفس الامر وهو محال اه واما خامسا
فبانه يلزم على مذهبهم ان يتعلق الاضافة بالمعدومات فانه تعالى عالم بها ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المعدوم الخارجي وان كان معدوما في الخارج الا انه
يجوز ان يكون له ثبوت علمي فح لا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فتدبر وفي الخامس اعني كون علم الباري تعالى منفصلا عنه تحقيق خمسة مذاهب المذهب
الاول ما قاله بعض المشائين من ان صور الاشياء المعدومة والموجودة باسرها حاصلة في العقل الاول وهو نفسه مع ما فيه علم له تعالى فانه حاضر بنفسه
وصفاته عنده تعالى وفيه اما اولا فبان العلم صفة كمالية له تعالى فلو كانت صفة العلم مغايرة له منفصلة عنه لزم زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير وهو باطل
واما ثانيا فبانه لما كان العقل الاول مع ما فيه من صور الاشياء علمه تعالى فيلزم ان يكون صدور العقل الاول من الباري تعالى بالاضطرار لا بالاختيار
اذ الصدور بالاختيار يستدعي سبقة العلم عليه وح ليس علم الباري سابقا على العقل الاول فان علمه عبارة عنه معها والصدور بالاضطرار نقص والايذهب عليك
ان صدور الصفة الكمالية التي منبعها نفس الذات بالاضطرار ليس بنقص انما النقص في صدورها بالاختيار وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر واما ثالثا فبانه
لما كان علم الباري تعالى عبارة عن العقل الاول مع ما فيه من الصور فيلزم ان يكون الباري تعالى قبل ايجاد العقل الاول جاهلا اذ ليس قبل وجوده علم فان علمه
عبارة عنه مع ما فيه وهذا سخيف عندهم والمذهب الثاني قول سقراط وتلميذه افلاطون سيد الاشراقيين ومتابعيه من ان الباري تعالى عالم بالممكنات
بان صورها بتمامها قبل وجوداتها الخارجية منفصلة عن الباري تعالى قائمة بذواتها مجردة عن المادة حاضرة عنده تعالى فهذه الصور هي علوم الباري
وفيه اما اولا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير وهي الصور واما ثانيا فلانه يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى وهي هذه الصور واما ثالثا فلان بعض الاشياء جواهر وبعضها
اعراض والاعراض قيامها ووجودها في محالها فكيف تقوم بذواتها اللهم الا ان يقال ان المراد بالقيام بنفسها هو ان لا تقوم بالعالم بها وهو الله سواء كانت
قائمة بنفسها او بغيرها فيجوز ان يكون السواد مثلا قائما بمحله كالثوب وغير قائم بالباري العالم به على انه يجوز ان يكون الشئ عرضا في عالم وجوهرا في عالم
آخر الا ترى ان اعمال الانسان اعراض في الدنيا وتصير جواهر في العقبى وقت ان توزن كما ذهب اليه بعض المحققين واما رابعا فبان صدور تلك الصور
من الواجب تعالى لا من غيره ولا ريب في ان هذه الصور تكون ضعف الوجود بالنظر الى ذوي الصور فيلزم كون الصادر الاول اضعف وهذا باطل كما مر ولانها
فلانه يلزم ح ان لا يكون الباري في مرتبة متقدمة على هذه الصور عالما بشئ اذ علمه عبارة عنها واما سادسا فلما قال القاضي من ان هذه الصور الموجودة
لذواتها اما واجبة لذواتها وهو محال للزوم تعدد الواجبات او ممكنة فالمفيضة الذات والوجود عنه تعالى فهي لا محالة مسبوقة بالعلم سبقا ذاتيا تحرزا
عن الجهل المستحيل فعلمه تعالى بها اما بصور اخر مثلها فيلزم الدور او التسلسل او بذاته تعالى فيكفي ذاته تعالى في الانكشاف فلا بد من ان يكفي ولا ولا يحتاج
الى هذه الصور اقول مثل هذا غريب عن مثله فان سبقة العلم انما يجب اذا كان صدور تلك الصور بالاختيار لم لا يجوز ان يكون صدور هذه الصور
بالاضطرار ولا يلزمه سبقة العلم على الاصدار كما قد مر والثالث مذهب الشيخ صاحب الاشراق شهاب الدين المقتول السهروردي وهو ان الله تعالى نور الانوار ظاهر
لذاته وغيره مظهر به فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فلا يحجبه شئ عن شئ فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري وهو غير قائم بذاته تعالى بل
منفصل عنه مبدء الانكشاف جملة المعلومات كما ان النهار مشرق وليس الضوء قائما به ويرد عليه ما مر من الاستكمال بالغير والاضطرار في صدور هذا الاشراق وغيرهما

قه ١ انفصالها وصفة الشيء لا تنفصل عنه فتدبر ١٢ منه رح

قه ١ القاضي مبارك ١٢ منه

قه ١ القاضي مبارك ١٢ منه

وقد عرفت ما على الاضطرار فتذكره الرابع مذهب طائفة من المشائين من ان الممكنات تمامها موجودة في عالم الدهر والثبوت الدهري عبارة عن الثبات النفس الامري الذي لا يوجد فيه التقضي والتجدد والتقدم والتاخر فهذه الممكنات الحاضرة عند البارئ تعالى الموجودة في الدهر معلوم البارئ بها ويرد عليه امور منها انه يلزم على هذا المذهب ان لا يكون البارئ تعالى عالما بالممتنعات كشريك البارئ تعالى والممكنات المعدومة من الازل الى الابد كسكون الفلك اذ ليس لها وجود في الدهر فلا سبيل الى علمه تعالى بها وان اختلج في صدرك ان علم البارئ تعالى قسمان احدهما بالوجود الدهري وهو علم الممكنات الموجودة في الدهر وثانيهما بطريق آخر وهو علم الممكنات المعدومة والممتنعات فازحه بان هذا احداث قول مجدد يخالف ما عليه الجمهور من ان علم البارئ تعالى حقيقة واحدة متحدة وان كانت تعلقاته مختلفة متعددة ومنها انه يلزم ان لا يكون البارئ تعالى عالما بشيء في مرتبة قبل وجود هذه الممكنات وهو جهل ومنها الاستكمال بالغير اذ العلم صفة كمالية وهو على هذا التقدير منفصل ومنها انه يلزم الاضطرار في صدور هذه الممكنات وقد مضى ما عليه فتدبر ومنها انا نبطل اجتماع الممكنات في الدهر الا بما قال الحسن المحقق رحمه من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر وفيها ترتب في الدهر فيجري براهين التسلسل الآن لقائلين بالمعية الدهرية يقولون لا تقدم فيه ولا تاخر فلا ترتيب بل بما استدلوا على بطلانه من انه لو جازت المعية الدهرية للزم التداخل والتالي بط فكذا المقدم ووجه الملازمة ان الماء مثلا كان في الكوز امس ثم انصب منه اليوم ودخل فيه الهواء لاستحالة الخلاء فلو جازت المعية الدهرية يجب ان يكون الماء والهواء كلاهما في الدهر في كوز واحد وان هذا الا تداخل ومن انه كان زيد مثلا قائما امس وقاعدا اليوم فلو جازت المعية الدهرية للزم ان يكون زيد في الدهر قائما وغير قائم وهل هذا الا اجتماع النقيضين في نفس الامر ولا شك في بطلانه وللتفصيل موضع آخر الخامس قول بعض المعتزلة من ان علم البارئ هي الممكنات الثابتة قبل وجوداتها الخارجية من غير وجود وفيه امور منها انه يلزم الاستكمال بالغير وهو بط ومنها ان الثبوت هو الوجود فلا معنى لقولهم من غير وجود وما قال رئيس التاخرين في الاربعين من ان الاشياء كلها ثابتة عنده تعالى ثبوتا علميا من غير تحقق واقعي خارجي او ذهني كالسراب فمردود بان تحقق الشيء وحضوره عند العالم من غير وجود له في نفس الامر في الذهن او في الخارج غير معقول على ان القضية الموجبة كقولنا زيد معلوم تقتضي وجود الموضوع ضرورة ان الايجاب يقتضيه والقياس على السراب مع الفارق فان الصورة السرابية وان ليست بموجودة في الخارج لكنها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشاؤها صحيحا وليس هذا في الممكنات قبل وجوداتها الخارجية وفي شق العينية يتحقق ثلث مذاهب الاول ما ذهب اليه فرفوريوس من اليونانيين من ان العالم في علم البارئ تعالى بالممكنات والمعلوم متحدان والثاني مقولة بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات اذ ليس في عالم الايس الا ذات واحدة هو الوجود فاذا تخصصت باي تخصيص كان صارت تلك الذات ممكنة وما عري عن التخصيص هو الواجب فتلك الذات ليست بكلية بمعنى ان تقبل التكثر بالذات لانها ذات واحدة لا تقبل التكثر بالذات اصلا ولا بجزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر مطلقا لانها تقبل التكثر بالاعتبارات والتخصيصات وتلك التخصيصات والتعينات الغير المتناهية منتزعة عن تلك الذات وبها يترتب الاحكام والآثار المتعلقة وبالجملة لما كان الواجب والممكنات متحدين بالذات فعلمه تعالى بذاته يشتمل العلم بجميع الممكنات فهو تعالى لما علم ذاته علم جميع الممكنات لان ذاته متحدة مع ذوات الممكنات ليست بمتغايرة معها بالذات ثم الفرق بين مذهب فرفوريوس ومذهب الصوفية ان فرفوريوس يقول ان الممكنات مغايرة للواجب ذاتا وعين له وجودا والصوفية يقولون ان الممكنات متحدة معه ذاتا ووجودا ومذهب فرفوريوس يرجع الى مذهب الصوفية فانه لما قال باتحاد الوجودين يقول باتحاد الذاتين اذ كيف يكون اتحاد الوجود مع تغاير الذات فان اتحاد المعنى المصدري وتعدده تابع لوحدة المضاف اليه وتعدده كذا قال بعض العلماء رحمه وانت تعلم ان هذين المسلكين مما لا يقبلهما الحكماء فان اتحاد الواجب والممكن لا يقبله العقل المتوسط كيف فان الممكنات محتاجة والخالق غني فكيف الاتحاد ومحققو الصوفية ايضا ليسوا بقائلين بالاتحاد قال الشيخ خليفة الله في الارضين الشيخ محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن ملكيته ويتحدان بخالقه لصح انقلاب الحقائق وخرج الاله عن كونه الها ولصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق بها احد انتهى ثم فيها العبودية لا تشترك الربوبية في الحقائق فلا بد ان يكون الحقائق متباينة انتهى وفيها ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول انتهى فتدبر والمذهب الثالث ذهب اليه المتاخرون من الحكماء من ان ذات البارئ تعالى منشاء الانكشاف الممكنات مع تباينها الذواتها ويرد عليه اورده جد جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين حيث قال القول بان العلم عين الواجب باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب تم مبدأ الانكشاف الماهيات الامكانية بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم مع تباين مفهوميهما فاسد لان العلم ليس بالحقيقة الا العلم بكنه حقيقة الشيء والعلم بالعوارض ليس كذلك لا كلام فيه مفصل من ثم ان وجود الواجب تعالى نفس وجود الممكنات فيرجع جهة الوجود في الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما بها ومبدأ الانكشاف فيها تعسف فان القول

باتحاد وجوده تعالى مع وجود الممكن لا يصح على طور العقل المتوسط اصلا والثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى جهة
من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات بعضها عن بعض عند العالم فان سبب
العلم والانكشاف ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عند العالم فان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان تمايز جهتي العلم وهذا كما ان
العلم اذا كان بحصول الصورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الاضافة يكون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
والا لم يكن فرق بين العلمين فكما ان العلم بالشيئين ليساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز لاحدهما عنده غير ما للآخر الا ترى ان المعنى
البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين الا بعد ان يكون معه جهتا تميز باحدهما احدهما وبالاخرى الآخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد و
كما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لا يحصل الا بتمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى
بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده تعالى بلا حضور وجه الامتياز بينهما عنده تعالى تم كلامه ملخصا والجواب عن هذا
الايراد بوجوه الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بان بين الباري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس ذلك الارتباط مع غيره وبسببه يكون الباري منشأ
لانكشاف جميع المعلومات ويمتاز بعضها عن بعض عنده تعالى وفيه اما اولا فبان منشأ اباء العقل من ان يكون ذات الباري تعالى كاشفة للممكنات هو
تباين ذاته مع ذواتها وهذا التباين لا يرتفع بوجود هذه الارتباطات ايضا فالايراد المذكور بقي الآن كما كان واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري من انه
لو وجد بين الباري تعالى والممكنات ارتباطات فح امتياز بعض الممكنات عن بعضها بسبب الارتباطات انما يكون اذا امتاز تلك الارتباطات بعضها عن بعض عند الباري
وامتياز الارتباطات بعضها عن بعض عنده تعالى لا يخ اما ان يكون بنفس ذواتها من غير احتياج الى امر آخر او بذاته تعالى او بذوات الممكنات او بارتباطات اخر فعلى
الاول يلزم ان يكون انكشاف الارتباطات للباري تعالى ايضا بذواتها لا بذاته تعالى فان العلم والتمايز متساوقان هف فانا فرضنا ان ذاته تعالى مبدأ الانكشاف
وعلى الثاني فيعود الكلام الاول فيقال ان الباري تعالى مع تباين حقيقته للارتباطات كيف يكون كاشفا لها وكيف يكون الارتباطات ممتازا بعضها عن بعض
عنده تعالى اذ سبب العلم ما لم يتميز كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم وعلى الثالث يلزم الدور لان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض عند الباري وامتيازها موقوف على ذوات الممكنات وهذا دور وعلى الرابع لم يحصل الامتياز اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز
الارتباطات وامتيازها على امتياز ارتباطات اخر وهكذا ولا يكون واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات فان امتياز كل موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد
منها بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض اذ لا يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال ولا يذهب عليك ما فيه من وجهين الاول على ما قيل ان تلك الارتباطات
من شرائط الانكشاف والقدر الضروري ان يكون مبدأ الانكشاف متميزا عند المدرك ومبدأ الانكشاف حقيقة هو ذاته تعالى وهو متميز والتمايز بين الشرائط
والوسائط ليس بلازم انما اللازم تحققها فتامل والثاني انه لا يلزم الدور على الشق الثالث اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز
الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فاختلف الموقوف والموقوف عليه نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات
موقوفا على امتياز الممكنات يلزم الدور صراحة لعدم الاختلاف ح فافهم والثاني ما اورده بحر العلوم رح حيث قال ان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير منتظرة
في كماله الذاتي الى شيء مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفس ذاته منكشفا عنده الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف فلا يستبعد الا من هو غافل
القريحة انتهى والثالث ما اختاره احسن المحققين وتوضيحه ان الباري وان كان حقيقته مباينة مع حقائق المعلومات لكنه يجوز ان يكون له مع كل واحد منها
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع غيره وبهذه الخصوصية يكون الباري مبدأ للانكشاف لذلك الممكن ولما كانت هذه الخصوصيات ممتازة بعضها عن بعض
فبحسب امتيازها امتاز الممكنات ايضا الا ترى ان التصاوير المنقوشة على الجدران مثلا تكون مبدأ لانكشاف ما هي تصاوير له من الجواهر الجسمانية مع تباينها لها
نوعا وجنسا وانما هذا الانكشاف لمناسبة ومشاكلة للتصاوير لها والم تسمع ان كثيرا من الكاملين العارفين يعاينون جميع الاشياء موجودة كانت او معدومة
ماضية كانت او مستقبلة مع الامتياز والكشف التام وان الكاس المصنوع لافلاطون المسمى بجام جهان نما ينكشف به جميع العالم على وجه الامتياز التام فلما كان
حال الممكنات المجلية بالعلائق البدنية والمتدنسة بالادناس الجسمانية كذلك فما هو الحق المنزه عن جميع الادناس والظلمات المانعة عن الامتياز والانكشافات
كيف لا يكون له مناسبة وخصوصية مع كل واحد منها يكون بسببها مبدأ لانكشافها وامتيازها عنده تعالى ولما كان ههنا اشتباه ان تلك الخصوصيات
الكثيرة كيف تنتزع من الذات الاحدية البسيطة الحقة دفعه جدابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما بما توضيحه انه كما يجوز عند العقل ان يكون الاوصاف
الكثيرة منتزعة عن ذات واحدة بسيطة كالكرة فانها تكون منشأ لانتزاع الدوائر الصغار والكبار والقطبين والمحور فكذلك ذات الباري تعالى

مولانا غلام یحیی ۱۲۸۰ ... مولانا عبد العلی ۱۲۲۵ ... لعل هذا الثالث

وان كانت واحدا احدا محضا بسيطا لا كثرة فيه بجهة من الجهات ولكنه يجوز ان يكون مناط الانتزاع الخصوصيات المختلفة وتكون تلك الخصوصيات
المنتزعة عن الذات الاحدية البسيطة متمايزة الاحكام والآثار وليس مدار الكشف على هذه الخصوصيات الانتزاعية بل على الذات الواحدة وانما الخصوصيات
روابط وشرائط للانكشاف وهذا تفصيل ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ويعنيك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع الموصوفات
انتهى لكن يختلج في القلب ان قياس الباري على الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست ببسيطة بحتا بل له اجزاء مقدارية بخلاف الواجب فانه بسيط
محض فلم يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة منتزعة عن الكرة دون الواجب ويمكن ان يقال انا لا نعلم كنه خصوصية بين الواجب والممكن حتى نقول انها
انتزاعية او غيرها وهذا مقام التوجيه والتجويز الصرف فيه يكفينا والاستبعاد البحت لا يضر لمدعانا ولا ينفع لمدعاكم والكلام وان افضى الى التطويل
لكنه ما خلى عن التحصيل فتدبر وتشكر قال المص وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا هذا القول معطوف على قوله علم الباري تعالى ومثال للمنفي لا للنفي
فان علم المجردات عن المادة وهي العقول بانفسها وعلمنا بانفسنا حضوري يكفي فيه مجرد الحضور من غير احتياج الى الحصول كما انه يكفي في علم الواجب
سبحانه قوله قال الشيخ في التعليقات آه المطلوب من نقل كلام الشيخ ههنا اثبات ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا من غير تعرض للحصول والحضور
والتعليقات اسم كتاب له فتفسير التعليقات بالحواشي المعلقة على موضع من كتاب الشيخ كما وقع من الفاضل اللبكني لعله من عدم الرجوع الى ذلك الكتاب
قوله في بيان ذلك اي ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا قوله الاشياء آه حاصله ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك سواء كانت مدركة او آلة
للادراك سواء كانت مجردات او ماديات لا تخلو من انه اما ان يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمالها لا نفسها اي لان يحصل هي الكمال لذواتها
بالادراك وتحصيل العلوم سواء كان بالواسطة او بغيرها كالمجردات عن المادة من العقول والنفوس ويكون وجودها من اول الفطرة والخلقة لا لاستكمال
نفسها بل لاستكمال غيرها بها اي لان يكمل بها غيرها ويحصل ذلك الغير الكمال بها بالادراك كالحواس الظاهرة والباطنة فاندفع ما اورد من ان حصر الاشياء
في هذين القسمين باطل اذ من الاشياء ما ليس وجودها لاستكمال نفسها ولا لاستكمال غيرها بها كالحجر والشجر وسائر الاعراض الموجودة في الخارج ووجه الاندفاع ان الحصر بالنسبة الى
الاشياء التي لها مدخل في الادراك بان تكون آلة للادراك ومدركة لا بالنسبة الى مطلق الاشياء وهذه الاشياء المعدودة مما ليس له دخل في الادراك بالمعنى
المذكور فلا تدخل في المقسم فلا يضر خروجها عن الاقسام وح فلا حاجة في الجواب الى العدول عن الحصر كما وقع من احسن المحققين حيث قال ان هذا الترديد
ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال العلم بحسب الوقوع يقول ان الانسان اما ان يوجد بحيث يكون عالما بالفعل او بحيث
يكون طالبا للعلم وهكذا فلا ينافيه كون بعض الانسان بحيث لا يكون عالما بالفعل ولا طالبا له انتهى وما وصف بعض الاعاظم رح الاشياء المنقسمة بقوله
المدركة ففيه ان الآلات الجسدية على ما سيجيء وجودها لا لاستكمال ذواتها بل لاستكمال غيرها وهي النفس فتلك الآلات من اقسام هذه الاشياء المنقسمة مع
انها ليست بمدركة بل هي آلة للادراك اللهم الا ان يراد بالمدركة اعم من ان تكون مدركة او آلة للادراك مجازا قال العلامة الدواني في شرح الهياكل النور يطلق
المدرك على الحواس بمعنى انها آلة للادراك انتهى قوله فالمفارقات آه حاصله ان المفارقات اي المجردات عن المادة وهي العقول مثلا وجودها وخلقتها من
بدو الفطرة لتستكمل بانفسها بتحصيل العلوم بالذات والصفات والاغيار سواء كانت تلك العلوم كلية او جزئية لتصير انفسها مشابهة بالاله الحق جل وعلى
كما على هذا كتب المشائين قوله فلذلك اي لكون وجودها في ارادة المبدء الفياض لاستكمال انفسها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من
جملة كمالاتها ويحصل بهذا الادراك للمجردات تشبه بالباري تعالى في انه ايضا يدرك ذاته فلو لم تدرك المجردات ذواتها لزم التخلف عما خلقت المفارقات
له هف قوله والنفس آه يعني ان النفس الناطقة التي عرفوها بانها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف خلقتها ووجودها ايضا لاستكمال ذاتها
اي لان تكمل هي ذاتها بالكمال العلمي قوله فلذلك اي لكون وجود النفس لاستكمال فانها تشعر هي ذاتها وتدرك هي تلك الذات لان ادراك الذات
كمال للنفس اذ يحصل لها بهذا الادراك تشبه بالباري عز اسمه فلو لم تدرك النفس ذاتها لزم التخلف عما خلقت له هف ومن هذا البيان انكشف ان الباء
في قوله بذاتها للتعدية وقوله وتدركها عطف تفسيري على قوله تشعر بذاتها قوله والآلات الجسدانية آه اعلم ان قوله بل لغيرها اضراب عن قوله لا لذواتها
والحاصل ان الآلات التي هي منسوبة الى جسد الحيوان وهي اي قوى مخصوصة توجد في ذلك الجسد وتكون آلات ووسائط لعلم النفس بالاشياء سواء
كانت ظاهرة او باطنة وجودها وخلقتها في علم المبدء الفياض ليس لاستكمال ذواتها بان تحصل هي لذواتها كمالا من الكمالات بل وجودها
وخلقتها لاستكمال غيرها وهو ذو الآلة اعني النفس الشاعرة بان يحصل بسببها كمال من الكمالات للنفس وتكون هي وسائط لذلك
الكمال فهي كالجواسيس والخوادم للنفس قوله كالعين مثلا هذا مثال للآلات فان العين آلة توجد في جسد الحيوان وتكون

٩٧ / ١ المولوي عماد الدين رح ١٢
٩٤ / ١ مولانا محمد حسن رح ١٢
٩٥ / ١ المولوي محمد عظيم رح ١٢
٩٦ / ١ بكون وجود المفارقات لتكميل نفسها بتحصيل العلوم ١٢ منه رح

واسطة لان يحصل للنفس كمال وهو ادراك النفس بالمبصرات وانما قال مثلا ليشتمل الحواس الظاهرة والباطنة الاخرى كلها قوله وهي القوة الباصرة والضمير
راجع الى العين وتانيثه باعتبار ان العين من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة
حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسمانية وحاصل الدفع انه ليس المراد ههنا بالعين هو الجرم العين اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس كا بذاته و
لا آلة للادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس ولا يلزم حمل القوة الباصرة على العين بمعنى الجرم المخصوص حتى يكون خلاف ما هو المثبت في مقامه
وهذه الارادة مجاز لظهور العلاقة ولا باس بالمجاز اذا قام القرينة وتعذر الحقيقة وههنا القرينة قائمة والحقيقة متعذرة كذا قال الفاضل الرام فوري قوله القوة
الباصرة هي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين قوله فلذلك لا تدرك ه اي لما كان
وجود الآلات او القوة الباصرة لا لاستكمال نفسها بل لاستكمال غيرها فلذلك لا تدرك الآلات او القوة الباصرة ذواتها بل تدرك غيرها من الاشياء بها اذ
وجودها وخلقتها الا لان يدرك النفس بواسطتها الاشياء التي لا تحصل للنفس بنفسها وتحصيل الكمال فلو ادركت ذواتها وليس الادراك الا كمالا من الكمالات فيلزم
ان يحصل للآلات كمال وان هذا الا خلاف ما خلقت الآلات لاجله بهف ومن هذا المقام ظهر ما قالوا من ان مناط الانكشاف تجرد المدرك بالفتح والمدرك بالكسر لان
المادي يكون وجوده من ابتداء الفطرة لتكميل الغير فلو كان مدركا والادراك كمال فيلزم لنفسه كمال وهذا خلاف ما اراده الباري من خلقته ذلك المادي قوله وليس
تلك النفس اي وليس مثل الآلات في عدم الادراك لذواتها النفس لانها مستكملة بذواتها ثم اعلم انه يجب ههنا ان يعلم امور الامر الاول انه يفهم من تحرير حسن المحققين
في هذا المقام انه فهم رجوع ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة الى الغير فعلى هذا يكون تانيث الضمير باعتبار الخبر اذ الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالعبرة للخبر كما هو شائع
في الكتب العربية ويكون المعنى ان الآلات الجسدية كالعين وجودها الا لاستكمال ذواتها بالكمال العلمي بل لاستكمال غيرها بذلك الكمال وذلك الغير هو القوة
الباصرة وترد عليه ايرادات منها ما اورده ملك العلماء سلمه الله تعالى وتوضيحه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها
بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك لان حال القوة الباصرة كحال الجرم المخصوص في عدم الادراك فان القوة الباصرة واسطة لاستكمال
النفس وان كانت وساطتها اقرب الى النفس من وساطة الجرم المخصوص فلا يحصل للقوة الباصرة كمال علمي بسبب العين اي الجرم المخصوص حتى يقال ان وجودها
لاستكمال الغير وهي القوة الباصرة ومنها انه يلزم على هذا التقرير ان يكون اطلاق الآلة على العين بمعنى الجرم المخصوص صحيحا مع انه خلاف ما تقرر في مدارك
الحكماء ومنها انه يلزم على هذا ان يكون القوة الباصرة عالمة بذاتها لانها صارت مستكملة بالعين اي الجرم المخصوص وكل ما هو مستكمل بالعين فهو عالم
بنفسه فالقوة الباصرة عالمة بنفسها مع ان القوة الباصرة ليست عالمة لنفسها كما تقرر في مقره فان قلت انا لا نسلم الكبرى لان الاستكمال بالعين علة
للعلم بالاشياء الاخر لا للعلم بنفسه فيجوز ان لا يكون القوة الباصرة عالمة بنفسها ويكون مستكملة بالعين وعالمة بالاشياء الاخر قلت ان الشيء الذي لا يعلم
نفسه كيف يعلم غيره وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره والامر الثاني ان هذا البيان كله اذا كان المراد بوجودها لها الوجود لاستكمالها ذواتها
وبوجودها لغيرها الوجود لاستكمالها غيرها ويحتمل ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبوجودها لغيرها القيام به فالحاصل ان الاشياء التي لها
مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي تكون هي قائمة بانفسها مستقلة في حد ذواتها غير قائمة بموضوع وهو المحل الغير المحتاج الى الحال كالجسم
بالقياس الى الاعراض الحالة فيه واما ان يكون وجودها لغيرها اي تكون هي قائمة بموضوع والاول هي الجواهر والثاني هي الاعراض فالمجردات اي العقول
وجودها لها اي هي جواهر ليست بقائمة في موضوع بل هي موجودة بوجود مستقل على ما هو المقرر في الالهي فلذلك اي لكون المفارقات مجردة عن
المادة وكون وجودها مستقلا غير قائم بموضوع فالمشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تدرك هي انفسها لان آلة العلم وهو حضور المجرد عند المجرد
موجودة فيها والنفس وجودها لها اي هي غير قائمة بموضوع اذ هي ليست بحالة في الجسم بل هي مجردة غير قابلة للاشارة الحسية ولها علاقة بالبدن علاقة
التدبير والتصرف ولا يعلم كنه تلك العلاقة وحقيقتها وليس الاستبعاد من العقل في ان يتصرف شيء في شيء من غير ان يحل فيه الا ترى ان المالك
في يده مفتاح تدبير ممالكه من غير ان يحل الملك في ممالكه فليس تدبير الملك في ممالكه الا بعلاقة خاصة لا نعرفها بالكنه فلذلك اي لكون النفس
مجردة عن المادة وموجودة بوجود مستقل فالمشار اليه ههنا ايضا هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تشعر تلك النفس ذاتها وتدركها والآلات الجسدية
اي القوى لما كانت اعراضا فوجودها ليس لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو الموضوع كالعين اذ المراد به القوة الباصرة
وهي عرض ليست بقائمة بانفسها بل بالغير وهو الموضوع فلذلك اي لكونها غير مجردة وقائمة بالغير لا بانفسها لم تدرك الآلات ذواتها وليس مثل الآلات
حال النفس وانه لا يذهب عليك انه على ما قررنا لا يرد ما قال بعض الاعاظم رح فانهما ان ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة راجع الى الغير فانه لا يجوز ان يراد بوجودها لها

قيامها بانفسها او بوجودها بالغير او قيامها بالغير الا انه على هذا يكون معنى العبارة ان الآلات الجسدية كالعين بمعنى الجرم المخصوص وجودها لا لذواتها فليست قائمة بانفسها
بل وجودها بغيرها فتكون قائمة بالغير وذلك الغير هي القوة الباصرة فقط فيلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالقوة الباصرة وهو موهم وتوجيه
عدم الورود بارجاع ضمير هي الى العين لا الى الغير حتى يلزم قيام العين بالقوة الباصرة فان قلت كيف يصح ارجاع الضمير الى العين فان العين ليس مستعملا
عندهم بمعنى القوة الباصرة قلت لا مشاحة في المجاز ولا يشترط فيه سماع الجزئيات ويمكن ان يدفع ذلك الايراد بان ضمير هي راجع الى الآلات وقولنا مثلا
مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي
قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها للغير اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما
بالقوة الباصرة ثم اعلم انه لما قلنا في الموضعين ان المشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما بوجهين الوجه الاول انا لو جعلنا المشار اليه عدم قيام المفارقات
والنفوس بموضوع وجعل التفريع عليه فقط ويكون هو مناط الادراك فيلزم ان يكون الجواهر المادية كالاشجار والجماد مدركة لذواتها لان مناط الادراك هو
عدم القيام بالموضوع موجود فيها ايضا مع انه ليس كذلك فلما جعلنا المشار اليه مجموع الامرين لا يلزم كونها مدركة اذ ح مناط الادراك عدم القيام بالموضوع والتجرد
عن المادة وعدم القيام بالموضوع وان وجد في الجواهر المادية لكن ليس التجرد فيها فلا يلزم ان تكون مدركة لذواتها ثم الواجب علينا ان ننبه على اغلاط الفاضل
البلكني في هذا المقام فاستمع انه قال ولان البداهة شاهدة بان مناط الادراك انما هو حضور شئ عند شئ وترتبه على التجرد والقيام بنفسه انما هو اتفاقي كيف
ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت مدركة فلا يصح التفريع على مجموعهما انتهى ولا يخفى عليك ههنا ان كون
حضور شئ عند شئ مناط الادراك مم واما شهادة البداهة فغير مقبولة قال بحر العلوم رح ان مناط الانكشاف في المفارقات على التجرد عن الموضوع
والمادة والجواهر المادية لما كانت غير مجردة عن المادة والاعراض لما كانت غير قائمة بانفسها فلا تكون صالحة لان يحضر عندها الاشياء ثم اعترض ذلك الفاضل
بما حاصله ان المكان بمعنى البعد المجرد عن المادة ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه فمناط الادراك اي التجرد والقيام بنفسه موجود في ذلك
البعد عندهم فيلزم ان يكون ذلك البعد مدركا لنفسه مع انه لم يقل به احد وقيل ان الكلام ههنا على طور المشائين الذين ينفون بوجود ذلك البعد المجرد عن
المادة والشيخ الرئيس ايضا من زمرة المشائين فمادة النقض ليست ثابتة عند المشائين ولو سلمنا فنقول ان المراد بالمجرد لعل ان يكون مجردا بالتجرد التام
والمكان بمعنى البعد المجرد ظرف للاجسام ومكان لها فاين التجرد التام فتامل الوجه الثاني انه ثبت في مقامه ان الحكم اذا كان على المشتق فماخذه يكون
علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام البخيل
بعيد من الجنة والمومن ليس بلعان فالحكم في القول الاول على الزانية والزاني بالجلد وفي الثاني على السارق والسارقة بقطع اليد وفي الثالث
على البخيل بالبعد عن الجنة وفي الرابع على المومن بعدم اللعانية فيدل هذا الحكم على ان علته هو ماخذ المحكوم عليه اعني الزنا والسرقة والبخل والايمان فالحكم
في هذا القول هو الادراك في تدرك ضمير يرجع في موضع الى النفس وفي موضع الى المفارقات فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها ومدرك
محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق
هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فتكون علة ومدار الحكم وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب فاندفع ما قال الفاضل
البلكني من ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا ووجه الاندفاع انه ليس في هذا الجعل تكلف لتوافقه لما
تقرر في مقامه والامر الثالث انه يحتمل ان يكون المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها فحاصل الكلام ان الاشياء
التي لها مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي حضورها عند ذواتها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند نفسها ولا تكون غائبة عن نفسها واما
ان يكون وجودها لغيرها اي حضورها عند غيرها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند الغير لا عند نفسها فالمفارقات اي العقول وجودها لها اي هي حاضرة
عند نفسها وليست بغائبة عنها العدم كونها غير مستقلة الوجود فلذلك اي لحضورها عند ذواتها تدرك ذواتها اذ التعقل والادراك انما هو حضور المعلوم
عند المجرد المدرك وهذا متحقق بحضور العقول عند نفسها فيتحقق منشاء التعقل تحقيق التعقل والادراك ايضا والنفس ايضا وجودها لها اي حضورها
عند ذواتها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها كما التحقيق في ميزان العلم وهو حضور المعلوم عند المجرد والصورة الجسمية لما كانت قائمة بالغير فلا تكون ذاته ولا الاشياء
الاخر حاضرة عندها والمادة لعدم محوضة فعليتها لا يكون ذاتها ولا ذات شئ آخر حاضرة لديها ولما كانت المادة والصورة كذلك فالمركب منهما قطعا لا يكون
حاضرا عنده فالآلات الجسدية كالعين مثلا وهي القوة الباصرة لما كانت اعراضا ممتدة وتعينها بتعين المحل صارت غير مستقلة الوجود وما لا يستقل

وجوده لا يحضر عنده شيء والمجتمعات كل جزء منها غائب عن الآخر فلا حضور اصلا فوجودها ليس لذواتها اي ليس حضورها عند نفسها بل بوجودها لغيرها اي حضورها عند غيرها وهي النفس فلذلك لا تدرك الآلات ذواتها ولا الاشياء الاخر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مناط الحضور على الاستقلال والتجرد على ما تقرر عندهم وكلاهما منتفيان في الآلات فاين الحضور وليس مثل الآلات في عدم الادراك النفس لان منشاء العلم متحقق في النفس بخلاف الآلات ثم اعلم انه ذهب الفاضل الچلپي بعد الاقرار بان المراد بوجودها لذاتها ولغيرها الحضور عند نفسها وعند غيرها الى ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفي او النفي والضمير في قوله وهي القوة الباصرة راجع الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة والمعنى ان الآلات الجسدية وهي القوة الباصرة مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها كما ان محال تلك الاعراض كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها للغير وهي النفس ولا يذهب على الماهر ما في هذا المذهب من التكلفات احدها الاحتياج الى ان يقدر لفظ مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة وثانيها ان الكلام واضح في التمثيل فحمله على التشبيه خلاف المتبادر وثالثها انه لو كان المطلوب للشيخ التشبيه ليقدم التمثيل اعني القوة الباصرة ويؤخر التشبيه اعني كالعين ويقول هكذا والآلات الجسدية كالقوة الباصرة وجودها لا لذواتها كالعين قوله وقد زاد عليه آه اعلم انه لما كان مطلوب المحشي من نقل كلام الشيخ الرئيس اثبات ان علم العقول بانفسها والنفوس بانفسها علم حضوري لا حصولي وثبت من كلامه السابق ان لها علما بانفسها من غير تعرض لانه يكون ذلك العلم حصوليا او حضوريا فقد زاد المحشي على النقل ما يدل على ان علمها بانفسها حضوري وقال وقد زاد عليه الخ وحاصله انه زاد الشيخ على ما قال سابقا في موضع آخر من كتابه يعني التعليقات قوله ان وجد اثر من ذاتي آه لما كان عبارة الشيخ هذه معقدة فنفصلها فاقول اولا ان قوله ان وجد بصيغة المجهول وقوله اثر مفعول ما لم يسم فاعله لوجد ولفظ الذات في قوله من ذاتي وفي ذاتي وذاتي ولذاتي وسوا ذاتي مضاف الى ياء المتكلم وقوله كنت ادرك مع متعلقاته جزاء ان وجد وقوله لم يحتج مع متعلقاته جزاء لقوله اذا كان وجودي وقوله في بعد قوله اثر آخر بالتشديد بادغام ياء كلمة في في ياء المتكلم وثانيا ان حاصلها ان علم النفس بنفسها حضوري ليس بحصولي اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اي الصورة من ذاتي في ذاتي الذي ادرك بسبب ذلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فهو ان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة ادرك زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما بطلان اللازم فبما قاله الشيخ بقوله ان وجد الخ حاصله انه لو وجد وحصل اثر اي صورة من ذاتي في ذاتي حين ادراكي لذاتي ادرك ذاتي من جهة حصول صورة ذاتي في ذاتي كما ادرك شيئا آخر غائبا مني في الواقع بان يوجد اي يحصل منه اي من ذلك الشيء اثر يعني صورة في ذاتي ولما كان المتوهم ان يتوهم من هذا الكلام انه لعله يكون ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن آه يعني لكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت منه اي بسبب ذلك الاثر ذاتي على تقدير وجدانه مني في تاثير ودخل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب ان يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة وآلة للكون وجودي لي وحضوري عندي واذا كان وجودي لي الحضوري عندي بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اي الصورة وحضوره لامتناع غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر اي صورة مني في سوى ذاتي فيحضر فاتي عند ذاتي بتبعية الصورة لان الحضور موجود فيكفي للعلم والحاجة الى الاثر فيما لا يكون المعلوم حاضرا عند العالم ففي ادراكي شيئا آخر ما وقعت الحاجة الى الصورة الا لان ذلك الشيء قبل حصول الصورة كان غائبا مني وبعده صار موجودا لي فعلم بخلاف ذاتي لانها حاضرة عند ذاتي بدون حصول الصورة فلا حاجة الى حصولها ولما بطل اللازم فبطل الملزوم وهو حصولية علم النفس بنفسها فثبت حضوريته وهو المطلوب وبتفصيلنا هذا ظهر انخساف ما توهم البعض من ان الاثر اي الصورة حاصل في ادراكي لذاتي الا انه لا تاثير لذلك الاثر ووجهه انه لا حاجة الى ان يوجد الاثر ويحصل مني في فلا يحصل ثم اعلم انه اعترض ههنا القاضي السنديلي بالتفصيل ان ههنا شيئين الاول وجود الاثر اي الصورة الذي حصل للنفس من نفسي وبسببه حضر نفسي عند نفسي والثاني حضور نفسي لنفسي من غير متابعة الغير وبينهما فرق بعيد فيجوز ان يكون مدار الانكشاف هو الاول اي حصول الصورة دون الثاني اي حضور الذات بذاتها فلابد في علم الذات بذاتها من حصول الصورة واجاب عنه المحقق البهاري بالتوضيح ان هذا الجواز ترجيح المرجوح وهو حضور النفس عندها بواسطة الصورة الذي هو اضعف طرق الانكشاف على الارجح والاقوى وهو حضور النفس عندها بلا واسطة فيكون هذا الترجيح بعيدا عن الانصاف وان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون مناط العلم هو قيام المعلوم وحلوله في النفس وهذا في حضور النفس عندها مفقود فلا يحصل لها العلم بذاتها فازحه بان قيام المعلوم وحلوله في النفس ليس مدار العلم للنفس الا بسبب حضور المعلوم عند النفس بسبب هذا القيام والحلول واذا كان حضورها عندها فلا حاجة الى القيام والحلول فتدبر واعلم انه اراد المحشي ان يبين الفرق بين قولي الشيخ في موضعين من التعليقات فقال في الحاشية المنهية ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه

حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا علم حضوري انتهت وفي بعض النسخ ما قال ثانيا يدل على ان علمها بانفسها الخ فالضمير يكون
راجعا الى المجردات وتوضيحها ان القول الاول من الشيخ دال على ان للمجردات علما بانفسها فقط ولا يفهم منه ان هذا العلم حصولي ام حضوري اما على التفسير
الاول لذلك الكلام فلانه ثبت منه ان وجود المجردات لاستكمالها لانفسها وحصول العلم باي نحو كان من انواعه كمال فقد ثبت حصول العلم لها من غير
خصوصية بالحصولي والحضوري واما على التفسير الثاني فلانه ثبت منه ان للمجردات علما بانفسها لكونها مفارقات ولكون وجوداتها مستقلة غير قائمة
بموضوع ولا يلزم منه حضورية هذا العلم واما على التفسير الثالث فلانه ثبت منه ان المجردات حاضرة عند ذواتها فتدرك ذواتها وهذا لا يثبت حضورية هذا
الادراك ما لم ينضم اليه انه اذا كان حضورها عند ذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها فالوجود اقوى مدار الانكشاف فافهم
وما قال بحر العلوم رح من ان الكلام الاول يدل على التفسير الثالث على ان علم المجردات بانفسها حضوري وبالجملة الكلام الاول لا يدل على كون
علم المجردات بانفسها حضوريا والكلام الثاني من الشيخ يدل على ان علمنا بذواتنا حضوري لانه لما لم يوجد اثر اي صورة سوى ذاتي في ذاتي فلا يكون
علمنا بذواتنا حصوليا اذ الحصولي يكون بوجود الاثر اي الصورة المغاير للمعلوم فيكون حضوريا فثبت الفرق بين كلاميه بلا تعسف ثم اعلم ان التقرير
الذي هو جار في كون علمنا بانفسنا حضوريا جار في كون علم المجردات بانفسها حضوريا واعترض ههنا بعض الاعلام رح بان المحصل ان القول الاول من
الشيخ وان ليس دالا صراحة على ان علم المجردات بانفسها علم حضوري الا ان ذلك القول يستلزمه اذ ثبت من ذلك القول ان للمجردات علما بانفسها ولا شك
في ان العلم ليس الا الحضور المعلوم عند الذوات المجردة العالمة ولما كان في علم المجردات بانفسها انفسها حاضرة عندها فصار هذا العلم حضوريا فثبت
الحضورية فلا يصح ما قال المحشي في المنهية ما قال اولا الخ ولا يذهب عليك انه ثبت من الكلام الاول ان للمجردات علما بانفسها وسلمنا ان العلم ليس الا
الحضور المعلوم عند الذوات المجردة العالمة الا انا نقول ان الحضور يطلق على المعنى الاعم من ان يكون بواسطة الصورة او بدون الواسطة فالعلم بهذا
المعنى يشمل بكلا قسميه الحصولي والحضوري فلا يكون الكلام الاول مثبتا لحضورية علم المجردات بانفسها والكلام الثاني لما نفى فيه الحصول فهو صريح في كون
علمها بانفسها حضوريا ثم ينبغي ان يعلم انه قال احسن المحققين سلمه المقصود ههنا اثبات ان علم المجردات بانفسها علم حضوري وعلم النفس بذاتها ايضا علم حضوري
فالكلام الذي نقل من الشيخ اولا استشهاد للمقصودين والذي نقل ثانيا للمقصود الثاني انتهى وفسر احسن المحققين الكلام الاول بما يقرب بالتفسير الاول
المذكور منا سابقا واعترض عليه بعض الفضلاء سلمه باعتراضين الاول ان الكلام الاول بناء على التفسير الاول لا يدل على ان للمجردات علما حضوريا بانفسها
وللنفس ايضا علما بنفسها حضوريا اذ ثبت منه ان وجود المجردات وللنفس لاستكمالها لانفسها والعلم كمال فتدرك ذواتها فلا يدل هذا الا على ان للمجردات
وللنفس علما بانفسها مطلقا سواء كان حضوريا او حصوليا فليس الكلام الاول استشهادا للمقصودين ويمكن سلمه ان يجاب عنه بان معنى كلام الشيخ
الواقع في الكلام الاول فالمجردات وجودها لها وللنفس ايضا وجودها لها يحتمل ان يكون ان وجود المجردات وللنفس لتكميل ذواتها بالكمال العلمي بدون دخل
الصورة التي تكون في العلم الحصولي فعلى هذا يكون ادراك المجردات وللنفس بانفسها حضوريا وان اختلج في صدرك ان ما قال احسن المحققين من انه بالكلام
الاول ثبت حضورية علم المجردات بانفسها مخالف لكلام المحشي في حاشية الحاشية لانه قال فيها ان كلام الشيخ الاول يدل على ثبوت علم المجردات
بانفسها من غير خصوصية بالحصولي او الحضوري فازحه بانه ليس غرض احسن المحققين انطباق كلام المحشي على حاشية الحاشية بل مقصوده ان الكلام
الاول من الشيخ يحتمل ان يثبت منه حضورية علم المجردات بانفسها ولا ينافيه احتماله المعنى المثبت لمحض العلم كما ذهب اليه المحشي والثاني ان الكلام الثاني من الشيخ
كما يدل على كون علمنا بانفسنا حضوريا كذلك يدل على كون علم المجردات بانفسها حضوريا اذ هذا الكلام في علم المجردات بانفسها ايضا جار كجريانه في علم النفس
بذاتها فما قال احسن المحققين من ان الكلام الذي نقل ثانيا استشهاد للمقصود الثاني سخيف والجواب ان هذا القول من احسن المحققين مبني على ظاهر الكلام
الثاني فانه يدل ظاهرا على ان علم النفس بنفسها حضوري لا على ان للمجردات علما حضوريا بانفسها فتدبر قوله حاصله آه اي حاصل المنقول عن الشيخ اولا
وثانيا وخلاصتهما لا حاصل الكلام الثاني فقط كما توهم قوله ان التعقل هو آه هذا خلاصة الكلام الاول اما على التفسير الاول فلانه ثبت منه كما سبق ان وجود
المجردات والنفس لاستكمال انفسها بتحصيل العلوم سواء كانت حصولية او حضورية فلكون المفارقة وجودها لاستكمال انفسها تدرك ذواتها
فعلم ان التعقل للشيء وادراكه ليس الا حصوله ووجوده وتحققه للذات المجردة وحضوره عندها سواء كان بواسطة الصورة الماخوذة
من ذلك بعد تجريدها عن المشخصات كما في علمنا بزيد فانه حاضر عندنا بواسطة حصول صورته المتحدة معه عندنا او بدون تلك
الواسطة كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا واما على التفسير الثاني فلانه ثبت منه ان المجردات والنفس موجودة بوجود مستقل غير قائم في موضوع

علم النفس بنفسها حضوريا ١٢ منه رح

قوله اي المذكور غلام يحيى ١٢ قوله فتدبر اشارة الى ضعف الجواب ووجه ضعفه ان هذا المعنى ليس على التفسير الاول بل كانه تفسير آخر ولا كلام فيه ١٢ مولوي محمد يعقوب

مجردة عن المادة ولذا تدرك ذواتها فعلم ان الادراك هو حصول الشيء عند الذات المجردة سواء كان بالواسطة او بدونها واما على التفسير الثالث فظاهر
فتوهم من ان عدم انطباق هذا الحاصل على التفسير الاول لكلام الشيخ ظاهر غاية الظهور مردود وتحقيق ان الاشياء قد تكون مقارنة بالمادة ولواحقها
خارجية كزيد فانه مقارن بوضع خاص واين مخصوص وكيف معين ومقدار مشخص وهذه العوارض خارجة عن الطبيعة الانسانية وقد لا تكون كذلك كالمجردات
عن المادة والعلم الذي يتعلق بالشيء الاول لا يكون الا احساسا والمعلوم محسوسا ملموسا او مبصرا او مذوقا او مسموعا او غير ذلك والعلم الذي يتعلق بالشيء الثاني
يسمى تعقلا والمعلوم معقولا والشيء الثاني قد يكون مجردا عن المادة ولواحقها بحسب ذاته في الخارج والذهن كموضوع العلم الالهي بالمعنى الاخص وهو
ما لا يفتقر موضوعه الى مادة ولا يقارنها ايضا اصلا وليس هو الا الاله والعقول العشرة وقد يكون مجردا عنها بحسب العمل القليل بان كان في وجوده
الخارجي محتاجا الى المادة وفي الذهن لا بل العقل يجرده عنها كموضوع علم الرياضي فانه محتاج الى المادة في وجوده الخارجي لا الذهني فان القوة العاقلة
تجرده عن المادة ومن المقرر في مقره ان الامور الخارجية لا تعرض للاشياء الا بتوسط الاستعدادات لا لذواتها والا لم تكن خارجية وثبت في موضعه
ان منبع الاستعدادات كلها هو الهيولى لا الصورة الجسمية فكل ما هو معروض للعوارض اللاحقة مادي بلا شبهة والمادة من لوازمها الظلمة والكدرة
والعلم انما هو تميز الشيء عن جميع ما عداه فما دام ذلك الشيء مخلوطا بالعوارض لا يكون معلوما بل يكون في ظلمة فالمعلوم لا بد له من التجرد اما التام كما في المعقول
او الناقص كما في المحسوس باحدى الحواس ولما اختلف مراتب التجريد يختلف الادراكات فالبصر يجرد صورة المعلوم عن المادة لا عن عوارضها كاللون الخاص والوضع
المعين وغيرهما والخيال يجردها تجريدا زائدا على تجريد البصر لا بالكلية والقوة العاقلة تجرد الصورة تجريدا تاما بحيث لا يبقى اللبس اصلا وهذه المراتب في جانب المعلوم
وكذا لا بد للعالم من ان يكون مجردا عن المادة فعلم ان مناط العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا فتدبر فان قلت ان التعقل يجب فيه التجرد التام ومطلق
الادراك لا يجب فيه التجرد التام بل نحو من التجرد فعلى هذا لا بد للمحشي من ان يقيد قوله للذات المجردة بالتجرد التام قلت المطلق ينصرف الى الفرد الكامل كما هو من
القواعد المقررة فالتجرد الواقع في قوله للذات المجردة محمول على التجرد التام الكامل فان قلت يفهم من هذا التحقيق ان الحواس ايضا تكون مدركة والمذكور
في تعليقات الشيخ ان المدرك ليس الا النفس قلت المراد بالادراك ههنا الادراك على سبيل المجاز وبالادراك المذكور في التعليقات الادراك على سبيل الحقيقة
لهذا قال الفاضل الرامفوري قوله فالمجردات آه هذا حاصل الكلام الثاني من الشيخ الدال على حضورية علم المجردات بانفسها والنفس بنفسها والحاصل
ان المجردات لما كان وجودها لا استكمال لنفسها وحضورها عندها بلا واسطة الغير وهي الصورة يكون تعقل المجردات لانفسها ايضا اي حضوريا بذواتها
لا بغيرها وهي الواسطة كالصورة اذ التعقل بالحضور والمجردات لما كانت حاضرة عندها فلا تفتقر في تعقلها بذواتها الى امر آخر خارج عنها فيكون
هذا التعقل حضوريا لا حصوليا فانكشف من هذا البيان ان يكون من الافعال الناقصة وقوله تعقلها اسمه وقوله بذواتها خبره فما قال الفاضل
البلكني من ان يكون تامة اي يوجد ويثبت وتعقلها فاعله وذواتها مفعول للتعقل بواسطة الباء والمعنى ان التعقل لما كان عبارة عن حضور الشيء عند الذات
المجردة وقد تحقق في المجردات حضورها عند ذواتها المجردة كان هذا الحضور بعينه تعقلها بذواتها ايضا وح ثبت لها مطلق ادراكها لانفسها فهذا اشارة الى
حاصل الكلام الاول انتهى بحاصله مستبعد فانصف ثم قال الفاضل البلكني معترضا على من جعل هذه الشرطية حاصل الكلام الثاني وقال ان يكون ههنا
من الافعال الناقصة ما حاصله ان نفس وجود المجردات لانفسها مدار لان يكون لها تعقل سواء كان هذا التعقل حضوريا او حصوليا فهو لا يستلزم ان
يكون تعقلها بذواتها حضوريا فلا بد لاثبات الحضور من نفي الحصول واعتبار العينية الصرفة بين العلم والمعلوم كما هو شان الحضوري واما بدون هذا النفي
والاعتبار فالشرطية في حيز المنع ولو سلم ان وجود المجردات لانفسها مستلزم لكون تعقلها بذواتها حضوريا فيلزم ان يكون الكلام الاول ايضا دالا
على حضورية علمها بانفسها لانه يفهم منه ايضا ان وجود المجردات لانفسها مع ان المحشي انكره في حاشية الحاشية اقول وبالله التوفيق انا لا نم ان نفس
وجود المجردات لانفسها مدار لان يكون لها تعقل مطلقا بل هو مدار لكون تعقلها حضوريا فعلى هذا لا حاجة في اثبات الحضور الى انضمام نفي الحصول او اعتبار
العينية المحضة بين العلم والمعلوم وما قال على تقدير التسليم فهو كما ترى اذ محصول الكلام الاول ان تعقل الشيء وادراكه ليس الا وجوده عند الذوات المجردة وحضوره
عندها اعم من ان يكون هذا الحضور بدون واسطة الصورة او بها الاول كما في الحضوري والثاني كما في الحصولي فلا يلزم من هذا حضورية علم المجردات بانفسها ومحصول
الكلام الثاني ان المجردات لما كان وجودها لذواتها وحضورها عندها بلا واسطة الصورة يكون تعقلها بذواتها بلا دخل للواسطة وليس هذا الا شان الحضوري
فتدبر قوله تعقلها بالمعنى المصدري آه هذا متفرع على قوله لما كان الخ وموافق لما قال الشيخ في التعليقات والحاصل ان تعقل المجردات بذواتها بالمعنى المصدري
اللغوي الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن هو عين وجود المجردات لها وحضورها عندها لكن ان علم المجردات بالاشياء الغائبة عنها عين حصول صور تلك الاشياء فيها وحضورها عندها

واما التعقل للمجردات بالمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو المعنى الاصطلاحي فليس هو الا عين ذوات المجردات المجردة عينية بالذات وبالاعتبار لان الحاضر عند
المدرك ذواتها المجردة لا صورها فلذلك كان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك في علم المجردات بالاشياء الغائبة هو عين صورها الحاصلة في تلك المجردات لكن
التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك عين المعلوم بلا توسط امر آخر هو المعتبر في العلم الحضوري فيكون علمها بذواتها حضوريا فثبت ما ادعى اليه المص في المتن من ان
علم المجردات والنفس بانفسها حضوري تبقى شيء يجب التنبيه عليه وهو ان العلم بالمعنى ما به الانكشاف عين ذواتها المجردة لانها مبدأ الانكشاف والمحشي المدقق
لم يبينه احالة على ما سبق من ان العلم بالمعنى ما به الانكشاف متحد مع الحاضر عند المدرك في الامور الممكنة فان قلت لما كان تعقل المجردات بالمعنى المصدري
عين وجودها لها فيلزم ان يكون علم المجردات بكون وجودها الماعين علمها بعلمها مع انه ليس كذلك قلت ليس المراد بالعينية ان يكون بينهما حمل اولي حتى يلزم
ما ذكرتم بل المراد بعينية التعقل بالمعنى المصدري بوجودها كون الحمل بينهما حملا بالذات فلا يلزم المحذور قوله وما ينبغي ان يعلم الخ جواب سوال مقدر تقرير
السوال انه لما قال المحشي فيما سبق ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ففهم منه انه لا تغاير بين العالم والمعلوم فان الحاضر عند المدرك
معلوم وذواتها المجردة عالمة مع ان وجود التغاير بين العاقل والمعقول بحسب الحيثية ظاهر اذ العاقل هو الامر المجرد من حيث انه يحضر عنده امر مجرد آخر والمعقول
هو الامر المجرد من حيث انه يحضر هو عند الامر المجرد الآخر فيحصل التغاير بين العاقل والمعقول بهذه الحيثية وتقرير الجواب موقوف على تمهيد مقدمة هي ان التغاير على
قسمين احدهما التغاير حقيقة وثانيهما التغاير اعتبارا والاول عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الحقيقة والماهية وهو بين العاقل والمعقول ههنا لا يتصور الا بان يكون
العاقل هو الامر المجرد مع الحيثية المأخوذة معه اي المجموع والمعقول هو الامر المجرد مع الحيثية المأخوذة معه يعني المجموع بان يكون الحيثيتان داخلتين ومعتبرتين في
حقيقتي العاقل والمعقول ومعنويتهما اي ذاتيهما والثاني عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الاعتبار واللحاظ فقط لا بحسب الحقيقة والذات كما في الشخص فان
حيثية الاكتناف والاقتران بالعوارض في التشخص في اللحاظ وعنوان الاشخاص فقط لا في الملحوظ فبين مصداق التشخص والشخص ليس التغاير الا بالاعتبار لا بالذات
وهذا التغاير لا يتصور بين العاقل والمعقول الا بان يكون العاقل عبارة عن الامر المجرد فقط لكن ذلك الامر ملحوظ بتلك الحيثية المأخوذة معه والمعقول عبارة عن
الامر المجرد فقط لكن هذا الامر ملحوظ ايضا بتلك الحيثية المأخوذة معه فيكون الحيثيتان معتبرتين في اللحاظ والتعبير ولا تكونان داخلتين في حقيقتي العاقل والمعقول
ومعنويتهما اي ذاتيهما واذا مهدنا فنقول انه في علم المجردات والنفس بانفسها ليس التغاير بين مصداق التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك وبين مصداق المعقول كما هو الظاهر واستدل
عليه الشيخ بقوله ان وجد الخ وكذا ليس بين مصداقي العاقل والمعقول تغاير ههنا اي في علم المجردات بانفسها والنفس بذاتها لا حقيقة ولا اعتبارا فقوله ههنا
اشارة الى علم المجردات والنفس بانفسها لا الى العلم الحضوري مطلقا اذ في صورة علم النفس بصفاتها الانضمامية ليس الاتحاد بين العاقل والمعقول لكون
العاقل نفسا والمعقول صفاتا مع ان هذا العلم ايضا حضوري فلا يصح نفي التغاير بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري مطلقا قوله اذ ليس ههنا الخ دليل على
انه ليس ههنا بين العاقل والمعقول تغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم اولا ان للحيثية ثلث اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر
المحيث بل تكون مؤكدة لاطلاق ذلك الامر او تكون مفيدة لذلك المفهوم وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم الزائد معتبرا بحيث يكون الحكم الذي
ترتب على ذلك الامر المحيث مرتبا على مجموع ذلك المحيث والحيثية او يكون ذلك المفهوم الزائد خارجا بان لا يكون الحكم المرتب على المحيث متعلقا بالمجموع بل
بالمحيث فقط فالاولى هي الحيثية الاطلاقية وهي لا تغير ذات المحيث ولا احكامها كما يقال الانسان من حيث هو انسان حيوان فهذه الحيثية الاطلاقية
المحيث اي الانسان ولا تغير ذات الانسان ولا تجعله امرا آخر ولا تغير احكامها ايضا بل هي للبيان الصرف والثانية هي الحيثية التقييدية وهي تغير ذات
المحيث واحكامها كما يقال الصورة الحاصلة في الذهن من حيث كونها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد وتغير
ذات الصورة الحاصلة لانها عند عدم هذه الحيثية في مرتبة المعلوم واذا اخذت هذه الحيثية فصارت علما فتغير الاحكام ايضا اذ كان يحكم عليها بانها معلوم
ويحكم عليها الآن بانها علم والثالثة هي الحيثية التعليلية فتغير الاحكام للمحيث دون ذاته كما يقال زيد يكرم من حيث انه عالم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد
على المحيث اعني زيدا والحكم ههنا على ذلك المحيث فقط لا على مجموع المحيث والحيثية وهي لا تغير ذات المحيث فما جعلت زيدا شخصا آخر لان زيدا كما كان
زيدا قبل هذه الحيثية فكذا بعدها ولكن تغير احكام المحيث لانه عند عدم هذه الحيثية لا يحكم على زيد بانه يكرم واذا اخذت هذه الحيثية فحكم على زيد بانه
يكرم وثانيا ان حاصل الدليل انه ليس ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها بين العاقل والمعقول حيثية تقييدية موجبة للتكثر حقيقة
فان الحيثية التقييدية الموجبة للتكثر هي المعتبرة في المعنون او في العنوان قبل تحقيق المصداق والمفروض ان في علم المجردات
والنفس بانفسها المجردة والنفس بذاتيهما حاضرتان عندهما فاتحد العاقل والمعقول فينتزع العقل تلك الحيثية بعد تحقق مصداق العاقل

والمعقول امر واحد فان مصداق العاقل هو ذات المجرد والنفس من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات اعم من ان تكون معتبرة في اللحاظ او الملحوظ
وتلك الذات مع قطع النظر عن الحيثيات حاضرة عندها وكلما هو حاضر عند المدرك فهو المعقول فالعاقل والمعقول متحدان لا تغاير بين مصداقيهما اصلا فلا توجب
تلك الحيثية التكثير فثبت عدم التغاير بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها وهذا كما قال الشيخ في الهيات الشفاء انه تعالى عاقل ومعقول
في علمه بنفسه ولا يوجب هذا ان يكون الواجب اثنين في الذات او في الاعتبار اذ لا تغاير بين العاقل والمعقول هناك فان قلت فالحيثية المأخوذة مع العاقل
والمعقول اذا لم تكن تقييدية فهي اطلاقية ام تعليلية لان الحيثية منحصرة في هذه الثلث قلنا ان تلك الحيثية تعليلية اذ الامر المجرد عاقل من جهة انه يحضر عنده مجرد
ذلك الامر المجرد ومعقول من جهة انه حضر عند مجرد فوصف العاقلية والمعقولية انما تثبتان للامر المجرد بجهة هاتين الحيثيتين **قوله** ومن ذهب اه اعلم انه اعترض الامام الرازي
على قولهم المشهور من ان العلم والعالم والمعلوم في علمنا بذواتنا الذي هو علم حضوري امر واحد بوجهين الاول انه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم
والمعلوم في علمنا بذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا لا يخلو اما ان يكون نفس ذاتنا بان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم وعلمنا
بذاتنا عين ذاتنا بناء على الاتحاد المذكور وعين عين الشيء عين ذلك الشيء فيلزم ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهلم جرا او يكون غير ذاتنا وهذا على تقدير
عدم تسليم الاتحاد المسطور فعلى الاول يلزم التسلسل وهو باطل وعلى الثاني يبطل قولهم المشهور والثاني ان حضور شيء عند شيء نسبة وكل نسبة تقتضي تغاير المنتسبين
فحضور شيء عند شيء يقتضي تغايرهما كالايجاد لانه نسبة يقتضي تغاير الموجد بالكسر والموجد بالفتح واجاب المحقق الطوسي عن الاعتراض الاول بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا
بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر فغاية ما لزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بمستحيل
لكونه منقطعا بانقطاع الاعتبار كما في اللزومات فان لزوم اللازم لازم للملزوم ولزوم لزوم اللازم ايضا لازم للملزوم وهكذا وعن الاعتراض الثاني بان تغاير
الطرفين المنتسبين بالاعتبار كاف في النسبة وهو الحضور كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وما اشتهر من الاتحاد بينهما فهو بحسب الذات بخلاف الايجاد فانه يستدعي
تقدم الموجد بالكسر على الموجد بالفتح فهذا الكلام من المحقق الطوسي نص واضح على ان بين العاقل والمعقول تغايرا في علمنا بذاتنا وتبعه المحقق الدواني حيث قال
في الحاشية القديمة على شرح العلامة القوشجي لتجريد الطوسي توضيحه ان في علم النفس بذاتها فرقا بين العاقل والمعقول بالحيثية التقييدية فان موضوع العالم اي
ذاته التي تصدق عليها العالم مغاير لموضوع المعلوم اي ذاته التي تصدق عليها المعلوم بالاعتبار لان النفس من حيث انها حضر عندها مجرد عالمة وهي من حيث
انها مجرد حضرت بذاتها عند المجرد الآخر معلوم وهذا التغاير كتغاير المعالج والمعالج فان النفس في معالجة امراضها النفسانية كالحسد وغير ذلك معالجة بالكسر من
حيث انها تعالج ولها قوة فعلية وهي معالجة بالفتح اي مستعلجة من حيث انها تعالج وتقبل العلاج ولها قوة انفعالية **قوله** الى قولك اي الى ان مصداقي العاقل
والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها متغايران بالاعتبار بتغاير الحيثيات **قوله** فقد اخطأ وجه الخطأ ان الحيثية المعتبرة في العاقل والمعقول
انما هي بعد تحقق مصداقيهما ولا تغاير بين مصداقيهما فانه واحد اذ العاقل حاضر عنده ووجوده له فيكون معقولا والحيثية التي تعتبر بعد تحقق مصداق
الحيثيتين لا يوجب التغاير بين الحيثيتين فليست الذات مع حيثية او معروضة لها عاقلة ومع حيثية اخرى ومعروضة لها معقولة حتى يكون بين مصداقي العاقل
والمعقول تغاير بالذات او بالاعتبار لانه لو كان كذلك فلا يكون نفس الذات كافية في الانكشاف هف فاذا كانت الحيثية بعد تحقق المصداق فيكون بينهما
التغاير ولكن بعد صدقهما على ذات واحدة وهو مما لا ينكر وهذه الحيثية ليست كالحيثية التي تعتبر في العلم والمعلوم في الحصولي فان الحيثية هناك معتبرة في مفهومي
العلم والمعلوم قبل تحقق مصداقهما اذ الشيء من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية ويصح انتزاع مرتبة القيام عنه علم وذلك الشيء من حيث
هو مع قطع النظر عن القيام والاكتناف معلوم فاشتبه على الذاهب للتغاير بالحيثية المتأخرة عن تحقق المصداق بالتغاير بالحيثية المتقدمة على تحقق
المصداق ويعترض ههنا بان مراد المحقق الطوسي ان بين ذاتي العالم والمعلوم تغايرا بعد تحقق مصداقهما فكلام المحقق الطوسي لا يدل على التغاير بين مصداقي العالم
والمعلوم فح ليس مذهبه بخطأ فالحكم بالخطأ خطأ واجاب عنه بعض الفضلاء رح بان وجود مفهوم النسبة متقدم على وجود مفهوم المنتسبين فلما تحقق
مفهوم الضرب مقدم على تحقق مفهومي الضارب والمضروب كما هو الظاهر فيكون التغاير بين ذاتي المنتسبين قبل تحقق مفهوميهما ضرورة ان تحقق الاضافة
ووجودها والحضور ايضا نسبة فلا جرم يقتضي تغاير ذاتي الحاضر والحاضر له قبل تحقق مفهوميهما المشتقين فلزم للمحقق الطوسي القول بالتغاير بين
العالم والمعلوم قبل تحقق مفهوميهما المشتقين وان هذا الا التغاير بين مصداقيهما فتدبر ثم اعلم انه لا حاجة في دفع اعتراضي الامام
الى ان يجاب بما اجاب به المحقق الطوسي بل نقول ان الاول مدفوع بان علمنا بذاتنا عين ذاتنا اذ ليس التغاير بين العلم
والمعلوم اصلا كما هو المشهور وعلمنا بعلمنا بذاتنا ايضا نفس ذاتنا بناء على نفي التغاير المذكور وهكذا الى

ثم تعدد العلوم فضلا عن التسلسل فان قلت انه بعد تحقق العلم يتحقق ثلث اشياء الذات العالمة والذات المعلومة وذات العلم ولا ريب في ان العلم
المتعلق بهذا العلم ايضا نفس ذاتنا بناء على ان العلم المتعلق بهذا العلم عين هذا العلم وهذا العلم عين ذاتنا والمتحد بالمتحد متحد وهكذا العلم بهذا العلم وهلم جرا فلزم حين ادراك
النفس بذاتنا ادراكات غير متناهية وهذا باطل قلت ان تلك الادراكات بمنزلة الالفاظ والعنوانات الكثيرة لمعنون واحد كما يقال انت وابن ابن جدك
وابن اخت خالتك وهكذا فليست الادراكات الغير المتناهية في الحقيقة فتدبر اما الثاني فبانا نعني بالحضور عدم الغيبوبة فلا يستدعي الطرفين فضلا
عن التغاير فتدبر قوله كيف آه اعلم ان كلام الشيخ الرئيس المنقول سابقا دال على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير
الا ان المحشي المحقق لما بالغ في نفيه اورد دليلا آخر من عند نفسه وقال كيف آه فالظاهر انه دليل على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس
بانفسها حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير وحاصله انه كيف يكون ههنا حيثية تقييدية موجبة للتغاير فانه لو كانت تلك الحيثية بين العاقل والمعقول
فيكون المعقول هو ذات المجرد او النفس مع الحيثية بان يكون المجموع من الذات والحيثية معقولا فيكون الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة وجزء في المجموع
الذي هو المعقول او الذات الماخوذة مع الحيثية بان تكون الحيثية جزء وداخلة في حقيقتها ويكون امرا اعتباريا يعتبره العقل لا تحقق له في الخارج لان اعتبارية الجزء
تستلزم اعتبارية الكل والعلم المتعلق بها اي بتلك الذات الاعتبارية المركبة يكون حصوليا لا حضوريا فيكون علم المجردات او النفس المتعلق بذواتها علما حصوليا
يكون بحصول صورة منها كما هو شان الاشياء الغائبة عنا لا حضوريا وهو خلاف المفروض واما ان العلم المتعلق بالذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية علم حصولي
لا حضوري فلوجهين الاول انه لا سبيل الى ادراك النفس لهذه الذات الماخوذة مع الحيثية الا بالتوجه والالتفات اليها وحصولها في الذهن وانتزاع الحيثية واعتبارها
فهذه الذات الماخوذة مع الحيثية ليس لها حضور عند ذاتها الا في مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاتها ففي مرتبة ذاتها ليست هي موجودة عندها وجودا خارجيا
فهي حاضرة عندها بواسطة امر آخر وهي الصورة فيكون علمها بحصول صورتها وكل علم يحتاج الى حصول صورة فهو حصولي والثاني ان مناط العلم الحضوري على
امور ثلثة احدها ان يكون المعلوم نعتا ووصفا انضماميا للعالم كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وثانيها ان يكون المعلوم عينا للعالم كما في علم المجردات والنفس بانفسها
وثالثها ان يكون المعلوم معلولا للعالم والعالم علة له كما في علم الباري تعالى عز وجل بالممكنات وهذه الامور الثلثة منتفية في الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية
اما الاول فلان الذات المذكورة المعلومة لما اعتبرت الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة في قوامها وحقيقتها فتكون اعتبارية موجودة في اعتبار العقل وبلحاظه دون
الخارج والنفس العالمة موجودة في الخارج بالوجود الاصلي ولا يصلح ان يكون الامر الاعتباري المعلوم وصفا انضماميا للنفس العالمة لان الاتصاف الانضمامي
بين الشيئين يقتضي وجود المنضم والمنضم اليه في ظرف الاتصاف وههنا ليس كذلك واما الثاني فلضرورة ان الذات المذكورة المعلومة التي تركبت واحد جزئيها الحيثية
ليست عينا للنفس العالمة واما الثالث فلانه من البديهيات ان تلك الذات المعلومة ليست معلولة للنفس العالمة واذا انتفت هذه الامور الثلثة
فيكون العلم بتلك الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية بحصول صورتها في الذهن وهو المطلوب ونظير هذه الذات الكليات فان العلم بالكليات لا يكون الا حصوليا
اذ لا وجود للكليات الا في الذهن فان الموجود في الخارج مشخص للتساوق بين الوجود والتشخص فان قلت ان العلم الحصولي هو الصورة من حيث القيام
بالذهن مع الانكشاف والعوارض الذهنية فيلزم ان يكون هذه الصورة امرا اعتباريا بناء على ان الماخوذ مع الحيثية امر اعتباري مع ان المحشي المحقق صرح في حاشيته
على شرح التهذيب الجلالي بكون العلم الحصولي موجودا في الخارج وايضا على تقدير اعتباريتها لا تكون هذه الصورة وصفا انضماميا للنفس العالمة فلا يكون علمها
الا حصوليا مع انهم قائلون بان علم العلم الحصولي حضوري قلنا هذا المفهوم المبحوث امر اعتباري فعلمه حصولي قطعا وليس هذا المفهوم علما حصوليا لعدم كونه
منشأ للانكشاف بل العلم الحصولي هو حقيقة المعلوم القائمة بالذهن التي هو منشأ لان ينتزع هذا المفهوم المبحوث عنها وتصلح لان يعبر عنها بالصورة المكتنفة
بالعوارض الذهنية وهذه الحقيقة من الاوصاف الانضمامية للنفس فيكون علمها حضوريا وان اختلج في صدرك انه على هذا التقرير لزم ان لا يكون بين
العلم والمعلوم في العلم الحصولي فرق فانهما امر واحد وهو حقيقة المعلوم فالحال في العلم الحصولي كما في العلم الحضوري ازحه بانه ليس الامر كما زعمت بل
نقول ان مصداق العلم في العلم الحصولي هو الصورة القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كالانكشاف وغيره ومصداق المعلوم هو الصورة
المعراة عن العوارض يعبر عنها بالشيء من حيث هو هو ففي العلم الحصولي بين العلم والمعلوم تغاير في المصداق بخلاف الحضوري فان اعترض ههنا بوجوه
الوجه الاول ما اورده القاضي السنديلي رحمه الله وتوضيحه ان القائل بالحيثية كالمحقق الطوسي واتباعه انما يقول في التعبير والملاحظة
فقط دون المعنون والحقيقة كما يعترفون بالحيثية في العلم الحصولي ومعلومه فالمعقول عندهم هو ذات المجردات والنفس الملحوظة
مع هذه الحيثية وليست الحيثية جزء حتى يصير المجموع من الذات والحيثية معقولا وامرا اعتباريا باعتبارية الجزء والحيثية العنوانية لا تستلزم

٩٧/ المولوی احمد علی ١٢

ان يكون المحيث يعني الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا الا ترى ان السماء والارض محيثتان بحيثية الفوقية والتحتية والسرير محيث بالحيثية
العارضة المخصوصة مع انها ليست من الامور الاعتبارية كما هو الظاهر وبالجملة لما لم يكن تلك الذات اعتبارية فلا يكون العلم بتلك الذات
علما حصوليا فلا نم قول السيد المحشي والذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وعلمها حصولي والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده المحقق
البهاري بالمخصه ان قول المحشي كيف الخ ليس دليلا على حدة على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا سواء كان بالذات او بالاعتبار
بل الدليل الذي اقامه الشيخ بقوله ان وجدا الخ قائم على نفي التغاير المطلق وهذا القول علاوة له والغرض للمحشي من هذه العلاوة نفي التغاير
الذاتي فقط دون نفي التغاير الاعتباري واورده بعض الاعلام رح بان المقصود ههنا بيان ان التغاير الذي ينتزع عقلا بين العالم والمعلوم
في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كالتغاير الاعتباري الذي هو بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فان التغاير في العلم الحصولي بينهما معتبر في ملاحظة العنوان وههنا
ليس التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لا اعتبارا ولا حقيقة والذي يكون منتزعا انما هو بعد تحقق مصداقي العاقل والمعقول ولا شبهة في ان نفي التغاير الذاتي بين
العالم والمعلوم لا يفيد هذا المدعى اللهم الا ان يقال ان المقصود نفي التغاير المطلق ذاتيا كان او اعتباريا ودليل الشيخ قائم عليه لا مضايقة في ان تثبت
بعض المقصود وهو نفي التغاير الذاتي بالعلاوة وان لم يكن هذا الاثبات بضر للمحقق الطوسي واتباعه لكن يبقى ان هذا التوجيه خلاف المتبادر وينكره سياق
كلام المحشي اذ كلامه يقتضي صراحة انه بصدد نفي التغاير مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا فتدبر والثاني ما اورده الفاضل الكرام فوري بان حاصل الدليل ان المحقق الطوسي
والمحقق الدواني قائلان بالحيثية في المعنون والمعبر عنه فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج كما مر ولا ريب في ان الحيثيتين
في المعالج والمستعلج في المعنون المعبر عنه فيلزم منه ان يكون بين العالم والمعلوم ايضا كذلك وانت تعلم ان المعالج بالكسر والمعالج بالفتح في علاج الامراض النفسانية كالحسد
ونحوها هما النفس فيصدق عليهما المعالج بحيثية والمعالج بحيثية اخرى فبينهما تغاير بالاعتبار لا بالحقيقة نعم اذا عالج شخص شخصا آخر او عالج شخص نفسه في الامراض البدنية
فيكون بينهما تغاير بالذات والحيثية حينئذ معتبرة في العنوان ولكن الكلام ليس فيه فافهم والوجه الثاني ما اورده بعض الفضلاء من ان في المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح اخذت حيثية القوة الفعلية والانفعالية وهذه القوة من الامور الموجودة نعم التاثير والتاثر من الامور الاعتبارية والمحقق الدواني
شبه الحيثية بين العاقل والمعقول بالحيثية التي بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح فيكون بينهما ايضا حيثية موجودة في الخارج فح لا يلزم من
دخولها اعتبارية المجموع الماخوذ معها حتى يكون علمه حصوليا فلا نم قول المحشي والذات الماخوذة مع الحيثية الخ والوجه الثالث ان هذا الدليل لو تم
لدل على نفي الحيثية في المعقول لا على نفي الحيثية في العاقل والمعقول كليهما فتدبر قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية المعلقة على
قوله علم حصولي وتوضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حيثية موجبة للتكثر موجودة في الذهن وليست بموجودة في الخارج وهذا ظاهر
فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ ح العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل
هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو
بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه
هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معهما حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما
نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يوخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول
والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة
من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفيه تحقيقا
هذا ليظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه ماهية من حيث انها
مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض
والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه انشاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها
علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية ويظهر ايضا ان معنى
عينية صفات الواجب تعالى معها ان هناك اتحادا محضا وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن
حيث انها مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما فهذا ما حصل لي

في هذا المقام بعون الملك العلام تمت قوله فيها وتوضيحه آه اي توضيح ان العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية
جزء وحصل المجموع علم حصولي قوله فيها المجردة آه اي عن المادة قوله فيها الماخوذة مع حيثية آه اي بان يكون الحيثية جزء وحصل مجموع من الذات والحيثية
قوله فيها وهذا ظاهر اي كون تلك الذات المجموعة موجودة في الذهن لا في الخارج ظاهر وقد نبه عليه بان الحيثية امر اعتباري لا وجود لها الا في اعتبار
العقل وبلحاظ الذهن لا في الخارج وصارت ههنا جزءا من المجموع وعدم وجود الجزء في الخارج مستلزم لعدم وجود الكل فيه فيكون المجموع ايضا
موجودا في الذهن لا في الخارج فما قال الفاضل السيالكوتي هذا ليس بظاهر عندي لان الذات المستقلة الماخوذة مع الحيثية الاعتبارية لا توخذ
في العنوان موجودة في الخارج بنفسها انتهى ناش من غفلته عن المشار اليه بهذا فان المشار اليه بهذا ليس الا كون المجموع المركب من الذات
والحيثية الداخلة في العنوان موجودا في الذهن لا كون الذات الماخوذة مع الحيثية المعتبرة في العنوان موجودا في الذهن حتى يرد ما قال قائل قوله فيها
فيكون العلم الخ يعني لما كان الذات المجردة الماخوذة مع الحيثية على النهج المذكور موجودة في الذهن فيكون العلم الخ قوله فيها فح آه حاصله ان الحيثية
لما صارت جزءا من الذات وحصل المجموع فلا سبيل الى العلم بها الا بان يعتبر ويلاحظ الحيثية التي هي جزء وليس حصولها الا في الذهن بحسب انتزاعها عن
تلك الذات فيكون المجموع من الذات والحيثية حال العلم حاصلا في الذهن فلا يكون العلم بالمجموع الا حصوليا بحصول صورته في الذهن قوله فيها فان
قلت آه هذا منع على قوله وما ينبغي آه تقريره انا لا نسلم انه ليس بين العاقل والمعقول في علم العقول والنفوس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا بل التغاير بينهما ضروري
لان العاقل هو الهوية المجردة التي حضرت عندها هوية مجردة اخرى والمعقول هو الهوية المجردة التي حضرت هي عند الهوية المجردة الاخرى فيجب التغاير
بين العاقل والمعقول بالضرورة وهو بديهي اي بحسب الاعتبار فكيف يحكم بالاتحاد الصرف وانتفاء التغاير بينهما ذاتا واعتبارا قوله فيها قلت آه جواب بتسليم
هذا النحو من التغاير وبيان المقصود من القول الممنوع حتى لا يرد هذا المنع ولا يضر هذا التغاير وتقريره انه سلمنا ان التغاير بين مفهومي العاقل والمعقول
ثابت بالضرورة كما بين المانع لكن هذا التغاير بمعزل عن ذلك اي عن مقصودنا فان مقصودنا من نفي التغاير انه ليس بين مصداقي العاقل والمعقول
فيما نحن فيه اي في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا اذ مصداقهما هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة
للتكثر والتغاير في المصداق بالحقيقة او بالاعتبار فشئ يقال له العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها هو بعينه الشئ الذي يقال له المعقول والتغاير
بين مصداقيهما لا ذاتا ولا اعتبارا والتغاير الذي بعد تحقق المصداق في المفهوم لا يضرنا ولا ننكره قوله فيها بمعزل ظرف من العزل العزل بالفتح يكار كردن و جدا كردن
كذا في الصراح قوله فيها والامر فيما نحن فيه آه دفع لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة كما يقال في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه يعالج
غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر منه هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار
فكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
وحاصل الدفع ان الامر ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وتحقيق المقام بحيث ينكشف عنه الظلام ان النفس فاعلة
اي موجدة للافعال ومنفعلة اي قابلة للانفعال فلها قوتان احدهما القوة الفعلية اي ما به الفعل وثانيهما القوة الانفعالية اي ما به الانفعال والتاثر فمفهوم
القوة الفعلية اي القوة المنسوبة الى الفعل ومفهوم القوة الانفعالية اي القوة المنسوبة الى الانفعال متغايران ومصداقا هاتين القوتين ايضا متغايران
وكلا المصداقين يتحققان في النفس فحصل شيئان متغايران احدهما النفس من حيث انه يوجد فيها مصداق القوة الفعلية والثاني النفس من حيث
يوجد فيها مصداق القوة الانفعالية وهذان الشيئان متغايران بالاعتبار فصدق على الشئ الاول المعالج بالكسر وصدق على الشئ الثاني
المعالج بالفتح فيوخذ في المعالج بالكسر حيثية القوة الفعلية وفي المعالج بالفتح حيثية القوة الانفعالية وقد حصل بين مصداقيهما تغايرا بالاعتبار وليس
هكذا بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها لان مصداقهما امر واحد لا تكثر فيه لا حقيقة ولا اعتبارا والحيثيتان اللتان توخذان في العاقل
والمعقول انهما متغايران في المفهوم لا في المصداق بان يكون لهما مصداقان تحققا في النفس وصارت النفس باعتبار احدهما مغايرة لها باعتبار الآخر كما
في المعالج والمستعلج فهاتان الحيثيتان انما توخذان وتنتزعان بعد تحقق مصداقهما وتوحده فلا تكثر ان مصداقهما بل هو واحد فاتضح الفرق بين العاقل
والمعقول وبين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح ثم اعلم اولا ان تغاير مصداقي المعالج والمعالج في معالجة الشخص نفسه بالاعتبار انما هو اذا عالج الشخص نفسه
في الامراض النفسانية كالحسد وانما قيدنا العلاج بالامراض النفسانية لان من يعالج ذاته في الامراض البدنية فالمعالج بالكسر ههنا هو النفس وبالفتح هو البدن
لان القابل للدواء ودفع المرض وترتب اثر الصحة انما هو البدن والمشخص للمرض والمجوز للدواء انما هو النفس والبدن والنفس متغايران لكون البدن ماديا

وکون النفوس مجردة فبینهما تغایر حقیقی ذاتی لا اعتباری فکیف یصح ح ان یقال ان بین مصداقی المعالج بالکسر والمعالج بالفتح تغایرا باعتبار حیثیة
القوة الفعلیة فی احدهما والقوة الانفعالیة فی الآخر وثانیا انه عرض القاضی السندیلی بان محصله ان نفی التغایر مطلقا سواء کان بالاعتبار او بالذات فی
العلم الحضوری بین العاقل والمعقول حق فی علمه تعالی بنفسه لانه جل شانه احدی الذات والجهات فحیثیة ذاته تعالی هی حیثیة صفاته لا تکثر فیه بوجه من الوجوه
لکن لا نظیر حقیقة فی علمنا بانفسنا مثلا اذ یمکن التغایر الاعتباری ههنا بحسب المصداق فان وصف العاقلیة والمعقولیة ممکن لنا والاتصاف بشیء
ممکن متاخر عن استعداد الموصوف بذلک الشیء کما هو المقرر فللنفس یکون استعدادان استعداد العاقلیة واستعداد المعقولیة فالنفس بالاستعداد
الاول صارت عاقلة وبالاستعداد الثانی صارت معقولة ولا شک ان هذین الاستعدادین متقدمان علی اتصاف النفس بکونها عاقلة ومعقولة فلا شبهة
فی ثبوت التغایر الاعتباری بین العاقل والمعقول فی علم النفس بنفسها من جهة الحیثیات التی تقدمت علی الاتصاف کما فی المعالج بالکسر والمعالج بالفتح
والجواب عنه من وجهین الاول ما افاده المحقق البهاری بالتفصیل ان مصداق العاقل والمعقول فی علم النفس بنفسها لیس الا النفس الناطقة من حیث هی
من غیر لحاظ حیثیة واعتبار آخر ولا نم ان وصف العاقلیة والمعقولیة ممکن حتی یکون الاتصاف بهما مسبوقا باستعدادین فصارت باحدهما عاقلة وبالآخر
معقولة بل هذا الوصف ضروری وواجب الثبوت للنفس کما ان الوجوب والوجود وغیرهما من الصفات ضروری وواجب الثبوت للواجب جل شانه باعتبار
ذاته من دون اعتبار حیثیة اخری انضمامیة کانت او انتزاعیة فح لا یصح ان یکون للنفس استعدادان یکون النفس باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة والثانی
ما حققه بعض المشاهیر بما محصله ان النفس من حیث هی ذات مجردة وهی بهذه الحیثیة عاقلة ومعقولة واین الحیثیتان فی المصداق واین لها استعداد التعقل فانها
مقدم علی حصول هذا التعقل نعم للنفس استعداد للعلوم الحصولیة الزائدة علی تلک النفس ولیس احد قائلا باستعداد النفس فی تعقل ذاتها فضلا عن استعدادین
والله اعلم من این اخترع المورد المعترض الاستعداد للنفس لتعقل ذاتها وما فهم ان وجود النفس لذاتها کاف فی تعقلها بذاتها ولا حاجة الی الاستعداد وتفصیل
هذا الجواب علی ما قیل ان اتصاف نفس المادة وما هو مادی بشیء ممکن مسبوق بالاستعداد اما الواجب جل جلاله والعقول المجردة فهی متصفة بجمیع الصفات والکمالات
ازلا وابدا ولیس لها حالة منتظرة فهی مبرأة عن الاستعداد الذی ینبئ عن سبق العدم علی حصول الشیء الذی لاجله الاستعداد لان هذا الاستعداد نقص واما النفس
فهی وان کانت مجردة عن المادة بذاتها الا انها لما کانت مقارنة بالمادة فکان اتصافها بالعاقلیة والمعقولیة مسبوقا بالاستعداد فی الجملة ای فی العلم الحصولی
واما اتصاف النفس بالعاقلیة والمعقولیة فی العلم الحضوری بذاتها فلما کان ذاتها کافیة فی تحقق هذا العلم فلا حاجة الی سبقة الاستعداد وغیره من الشروط فالنفس
لما کانت فی جمیع ازمنة وجودها وآنات تحققها حاضرة عند ذاتها لا یرد علیها غفلة فی آن اصلا حتی فی مرتبة العقل الهیولانی ایضا کما هو المقرر فی مقره فتدرک
ذاتها وتکون هی بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وعقلا ولا حاجة الی الحیثیات المتقدمة الموجبة للتکثر فتدبر قوله فیهما فالعاقل والمعقول الخ تفریع
علی ما سبق یعنی انه لما ثبت انه لیس بین العاقل والمعقول تغایر قبل تحقق المصداق فالعاقل والمعقول الخ قال المحقق البهاری هذا کالنتیجة لجمیع ما سبق اقول
انما قال کالنتیجة لانه لیس نتیجة لما سبق اذ لا بد للنتیجة من القیاس ولیس ههنا صراحة وانما صار کالنتیجة لان النتیجة کما تکون مطلوبة من المقدمتین کذلک
هذا القول مطلوب مما سبق قوله فیهما امر واحد وهو الذات المجردة عن الحیثیات والاعتبارات قوله فیهما لیس ههنا ای بین هذه الامور قوله فیهما تغایر
ای قبل تحقق مصداقات هذه الامور قوله وجه اتحاد العقل بمعنی الحاضر عند المدرک والعاقل والمعقول انه لو لم یکن کذلک لکان المعلوم امرا والعقل بمعنی الحاضر
عند المدرک امرا آخر فیکون صورة والعاقل امرا آخر وهذا شان الحصولی فیکون علم المجردات والنفس بانفسها حصولیا لا حضوریا هف فتامل قوله فیهما
نعم یصح ان یقال الخ بیان لمنشأ غلط المتوهم بالتغایر بین العاقل والمعقول قوله فیهما مغایرة لها ومن هذا توهم التغایر بین العاقل والمعقول قوله فیهما
لکن کلامنا لیس الخ یعنی ان کلامنا فی نفی الحیثیات التی توجب التغایر بین مصداقات العقل والمعقول والعاقل فمقصودنا ان مصداقها واحد لا تغایر فیه
بوجه من الوجوه ولیس کلامنا فی نفی الحیثیات التی هی متاخرة عن صدق تلک المفهومات وتتحقق بعد وحدة المصداق والحیثیات الواقعة فی قولهم النفس
من حیث انها عاقلة ومن حیث انها معقولة ومن حیث انها عقل انما هی بعد تحقق وحدة المصداق ولا ننکرها فالمنفیة الحیثیات الاخری والموجودة هی
الحیثیات الاخری فالنفی والاثبات لم یردا علی امر واحد قوله فیهما وتحقیقنا هذا ای لما حققنا ان العاقل والمعقول والعقل بمعنی الحاضر عند الذات
المجردة فی علم المجردات والنفس بانفسها واحد لا تغایر بینها بالحیثیة الموجبة للتکثر اصلا فظهر ان العلم والمعلوم فی الحضوری مطلقا سواء کان المعلوم الذات
او الصفات او المعلول للعالم متحدان من غیر تغایر اصلا ووجه الظهور ان الدلیل المذکور فی علم المجردات والنفس بانفسها جار فی الحضوری مطلقا لانا
نقول لو لم یکن العقل بمعنی الحاضر عند المدرک عین المعقول فی العلم الحضوری مطلقا لزم ان یکون العقل بمعنی الحاضر عند المدرک صورة والمعقول ذا صورة

المولوی احمد علی
المولانا غلام یحیی
المولوی

فيكون العلم بحصول صورة المعلوم عند المدرك لا بالحضور فلا يكون حضوريا بحث فتامل ثم اعلم ان العلم والمعلوم في جميع افراد العلم الحضوري سوى علم الباري الاجمالي بالممكنات على راي متحد واما اتحاد العالم مع المعلوم فانما هو في علمه تعالى بنفسه وعلمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها لا مطلقا فان في علم الصفات الانضمامية مثلا النفس عالمة والصفات معلومة فلا اتحاد وكذا لا اتحاد بين العلم والعالم في الحضوري مطلقا فان له تعالى علما تفصيليا بالممكنات وهو عين الممكنات وليس عين العالم الذي هو ذاته وقد يحصل الاتحاد بين الامور الثلثة كما في علم العقول والنفوس بانفسها فما سبق الى بعض الاذهان من انه ليس بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري تغاير اصلا لعله من قلة التدبر فتدبر قوله فيهما واتحادهما فيه آه لما كان ههنا مظنة توهم تقريره ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سوى علم الباري الاجمالي على راي متحدان كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاي فرق بينهما فدفعه بهذا القول وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي ثم استدل على هذه الدعوى باقحام حيث التعليلية بقوله حيث كان الخ يعني انه في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد بالذات لكنه بينهما تغاير اعتباري بالحيثيات التي تعتبر في مصداقي العلم والمعلوم فان العلم هي الماهية من حيث انها قائمة بالذهن ومعروضة ومكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي الماهية من حيث هي مع عزل النظر وقطعه عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية وليس كذلك في الحضوري فان فيه اتحادا محضا بين العلم والمعلوم ليس التغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار والحيثية انما التعبير بتحقق المصداق ولا كلام فيها ثم تتلو عليك ان في مسئلة اتحاد العلم الحضوري بالمعلوم مطلقا شبهة مشهورة وهي ان علم النفس بنفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري على ما هو المشهور والعلم الحصولي من صفات النفس الانضمامية فيكون علم العلم الحصولي حضوريا وليس بين العلم الحضوري ومعلومه تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار كما تقرر فيلزم ان يكون العلم الحصولي والعلم الحضوري متحدين ذاتا واعتبارا وهذا ينافي التخالف النوعي بينهما وايضا يلزم ان لا يختص التصور والتصديق بالحصولي لكون الحصولي والحضوري ح متحدين وهذا كما ترى فانه خلاف لمصرحاتهم فتفكر قوله فيهما وما سبق الى بعض الاوهام آه وهو وهم الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي وتفصيله انه لما اشتهر بين القوم ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات فاورد عليه بانا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق لما اشتهر ومتعلق التصديق متحد بالتصديق بناء على ان التصديق علم فيكون متحدا مع متعلقه الذي هو المعلوم ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا لا يقال ان التصور يتعلق بنفس معنى القضية والتصديق بهذا المعنى من حيث مطابقته لما في نفس الامر وعدمها فاختلف متعلقهما ولو بالاعتبار لانا نقول هذا ايضا وما تقرر من ان التصور يتعلق بكل شيء والاعتراض مبني عليه فتفكر واجاب عنه القاضي محمد مبارك بما حاصله ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص في العلم التصوري دون التصديق ولعل هذا مبني على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل معنى بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة غير حاصلة فتتحد مع المعلوم وبالجملة فالتصور وان كان متحدا مع متعلق التصديق ولكن لا يكون متعلق التصديق متحدا مع التصديق حتى يلزم اتحاد التصور مع التصديق وفيه ما اورده بحر العلوم من ان هذا التخصيص للقواعد الكلية فلا يسمع وتفصيله ان التصور والتصديق قسمان من العلم بمعنى الصورة الحاصلة فكما ان في التصور حصول الصورة كذلك في التصديق ففي التصديق ايضا تحصيل كما في التصور فالتخصيص من دأب العلوم الظنية دون اليقينية فليس في محله فتدبر ولو قرر الشبهة بانا اذا تصورنا التصديق بالكنه يلزم بناء على ما اشتهر من اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي اتحاد التصور والتصديق نوعا مع كونهما مختلفين نوعا فلا يتوجه هذا الجواب اصلا وما افاده صاحب السلم في بعض حواشيه على كتابه في جواب هذا التقرير للشبهة من انا سلمنا انه يتعلق التصور بكل شيء لكن لا نم انه يتعلق بكل شيء بالكنه فح جاز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه محالا كتعلق التصور بكنه الباري عز اسمه فلا يتعلق التصور الا بوجه التصديق فلا يتحد التصور الا بوجه التصديق لا بحقيقته فلا يلزم المحذور فمدفوع بان التصديق من الماهيات الممكنة وامكان تصوره بالكنه مما لا يخفى على احد وهذا الامكان كاف في لزوم المحذور ومنع هذا الامكان مكابرة وقياس استحالة تعلق التصور بكنه التصديق على استحالة تعلق التصور بكنه الباري عز اسمه قياس مع الفارق لان التصديق من الماهيات الممكنة والباري تع واجب الوجود فما وجه القياس ثم اجاب المحشي المحقق عن هذا التقرير بما توضيحه ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فلا يلزم الا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وهذا لا ينافي التباين بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان التصور المطلق مفهوم عارض للتصور الخاص لا ماهية نوعية له فلا يلزم من الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق بالماهية الاتحاد بين التصور المطلق والتصديق المطلق حتى يكون منافيا للتباين النوعي بينهما وفيه ان المتباينين يستحيل صدق واحد منهما على شيء من افراد الآخر كالانسان والحمار فاذا صدق فرد من التصور على التصديق بحكم الاتحاد فكيف يبقيا متباينين ثم قد يجاب عن كلا التقريرين بان المقسم للتصور والتصديق هو العلم بمعنى حصول الصورة والعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة وفيه ما قد عرفت

ح اي مولانا عبد العلي رح ۱۲ قوله خبر ما افاده آه ۱۲ منه رح

من ابطال كون المقسم العلم بمعنى حصول الصورة فتذكر واجاب الفاضل مرزاجان عن تقرير الشبهة بما حاصله ان العلم فى العلم الحصولى عبارة عن
مجموع المعروض المعلوم والعوارض الذهنية المكتنفة به والمعلوم هو المعروض فقط اى الماهية من حيث هى هى كاصلة فى الذهن بدون جزئية العوارض
فالعلم مركب وكل والمعلوم جزء او بسيط ولا شبهة فى تغاير ذاتى الكل اى المركب والجزء اى البسيط فيكون بين العلم والمعلوم فى العلم الحصولى تغاير ذاتى فما اشتهر
من الاتحاد الذاتى بينهما فممنوع او ماول بان مرادهم بالاتحاد بينهما ليس الا الاتحاد بينهما بالماهية مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والاتحاد بينهما على
هذا الوجه لا ينافى التغاير بينهما باعتبار البساطة والتركيب ولما كان هذا الجواب مخدوشا دفعه المحشى بقوله ليس لشئ الخ وما قال الفاضل اللبكنوى من
ان مبدا الانكشاف زيد مثلا ليس الا صورته الحاصلة فى الذهن وليست هى الا المجموع الطبيعة الانسانية وتشخصاتها فالمجموع هو العلم كما هو مشرب السيد الشريف
الجرجانى واحرابه لا الماهية من حيث انها معروضة فمدفوع بان العلم منشاء الانكشاف وهو الامر الحاصل القايم بالذهن يقال له الشخص الذهنى والتشخصات
والعوارض ليست بداخلة فى الشخص على المذهب المحقق ولو حصل ذلك المتشخص فى الذهن مجردا عن العوارض لحصل الانكشاف قطعا لكن هذا الشخص لا يوجد
بدون العوارض فلهذا لزمت العوارض كذا قال بحر العلوم رح قوله فيها كما سينكشف عنك غطاؤه الخ والغطاء بكسر الغين المعجمة وفتح الطاء المهملة كرداء شئ
يغطى به المرة وجهها من النقاب يقال غطى الليل فلانا اذا البسه ظلمته والمراد من انكشاف الغطاء ارتفاع ذلك النقاب وانكشاف ما فى استاره مستور
لا انكشاف ذات ذلك النقاب قال جل شانه فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد يقال للنفس يوم الجزاء لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا يعنى فارتفعنا
عنك غطاءك وانكشف لك وانفتح ما كان تحت استاره مستور فبصرك اليوم حديد ثم علم ان ما سينكشف هو ان العلم حقيقة محصلة وقعية مندرجة تحت مقولة
ليست اعتبارية ومخترعة وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم عدم كونه مندرجا تحت مقولة اذ الصورة التى هى المعروض قد تكون من مقولة
الجوهر والعوارض من مقولة الكيف التى هى من مقولات العرض ومجموع العرض والجوهر لا يكون عرضا ولا جوهرا فلا يكون حقيقة وحدانية متحصلة اذ
التركيب من المقولتين المتباينتين يوجب التباين بين الاجزاء والتركيب الحقيقى يقتضى التوحد الموقوف على الافتقار بين الاجزاء وتناسبها فلا يحصل
التركيب الحقيقى حتى يوجد حقيقة متحصلة وحدانية بل انما يكون المركب امرا اعتباريا ولا يكون هذا التركيب الا كالتركيب بين الانسان والحجر فان المركب
منهما ليس امرا حقيقيا بل اعتباريا فتفكر قوله فيها وبهذا التحقيق اى بما حققنا من ان العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول فى العلم الحضورى متحدان بحسب
وجود المعلوم وحضوره عند العالم يظهران ما هو المشهور فيما بين المنطقيين من ان علم النفس بصفاتها علم حضورى ليس مطلقا بل المراد من الصفات هى الصفات
الثبوتية اى التى تكون ثابتة ومنضمة للموصوف وهى النفس مثل الحسد والسخاوة والشجاعة وغيرها لان هذه الصفات حاضرة عند النفس فيكون علم النفس
بها حضوريا فيكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول ههنا متحدين وليس المراد من الصفات الاعم منها اى من الصفات الثبوتية ومن الصفات السلبية
التى اخذ فى مفهومها السلب مثل انها ليست بعرض ولا جسم ولا مادة ومن الصفات الاضافية التى اخذ فى مفهومها الاضافة الى الغير كالتعلق بالبدن فانه
صفة للنفس بالقياس الى البدن لان الصفات السلبية والاضافية ليست بحاضرة عند الموصوف وهى النفس فانها لكونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية
لا انضمام لها مع الموصوف فلا يكون علم النفس بها حضوريا فليس الوجود لها الا بعد انتزاع العقل اياها وبعد الانتزاع يحصل صورها فى العقل فلا يكون علمها
الا حصوليا بحصول صورها فى العقل قوله فيها وبه يظهر آه اى بما تقرر سابقا من ان المجردات من العقول والنفوس مع كونها ممكنات منغمسة فى الحاجة مفتقرة
الى جنابه تعالى فى تحصيل جميع كمالاتها كان تعقلها لذواتها عين ذواتها لا تغاير ههنا اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا يظهر ان الواجب الذى هو قيوم حق برئ عن
شوائب النقص وعلامات العيب ولا يحتاج فى تحصيل الكمالات الى الاجانب احق واحرى واليق بان يكون صفة العلم عين ذاته جل جلاله فان الواجب بذاته
مبدء الانكشافات جميع الاشياء لا شريك له وكذا جميع صفاته التى لا تفرقة بينها بل كلها متساوية الاقدام فى كون مصداقها ذات الواجب بلا مدخلية
الحيثيات فتكون متحدة معه تعالى والتفصيل ان للاتحاد ثلث معان الاول هو كون الشئ تمام ماهية شئ كاتحاد الحد التام كالحيوان الناطق مع المحدود
كالانسان فان الحيوان الناطق تمام ماهيته وهذا المعنى لا يستقيم فى صورة اتحاد صفات البارى تعالى به جل شانه اذ هذا المعنى يتوقف على ان يكون للبارى تعالى
ماهية حتى تكون تلك الصفات تمام تلك الماهية مع انه ليس كذلك اذ هو جل شانه برى ومنزه عن الحد التام كما تقرر والثانى هو كون مبدء انتزاع احد
المتحدين نفس ذات الآخر كما يقال وجود البارى تعالى عينه بمعنى بان مبدء انتزاع الوجود نفس ذات البارى تعالى مع قطع النظر عن امر آخر يستند انتزاع الوجود اليه
فليس الوجود زائدا عليه جل كماله بل عينه جل جلاله وهذا المعنى ايضا لا يستقيم فى صورة اتحاد صفاته تعالى به فان الكلام فى الصفات الثبوتية الانضمامية لا فى الصفات
الانتزاعية والثالث هو كون الاتحاد بحيث لا يحصل بين هذين تغاير لا ذاتا ولا اعتبارا وهذا المعنى هو المراد فى اتحاد صفات البارى تعالى به تعالى فمعنى عينية صفات

الباری تعالی بجل شانہ ان ہناک ای ما بین الباری تعالی وصفاتہ اتحادا محضا من غیر تغایر لا بالذات ولا بالاعتبار ولعلک تتفطن مما سبق اندفاع ما یتوہم من
الدلیل الذی ذکرہ الشیخ بقولہ ان وجدا خر من ان نحو انما یفید عینیۃ صفۃ علمہ تعالی دون عینیۃ جمیع صفاتہ تعالی ووجہ الاندفاع ما اشرنا الیہ من انہ قاس
علی صفۃ العلم سائر صفاتہ تعالی اذ جمیع الصفات متساویۃ الاقدام فی کون منشأہا نفس الذات ولا قائل بالتفرقۃ بینہا قولہ ایضا وان الحیثیۃ الخ عطف علی قولہ ان معنی
عینیۃ صفات الواجب الخ والحاصل انہ لما ثبت من ان تعقل العقول والنفوس بانفسہا عین ذواتہا ظہر ان صفاتہ تعالی ایضا متحدۃ بہ تعالی وان الحیثیۃ الواقعۃ
فی قولہم ان ذاتہ تعالی من حیث انہا مبدأ لانکشاف الاشیاء علم ومن حیث انہا مبدأ الآثار والافعال قدرۃ لیست الا الحیثیۃ المتاخرۃ عن اعتبار مفہوم العلم
والقدرۃ وعن صدقہما علی ذات الباری تعالی ولیست ہذہ الحیثیۃ متقدمۃ علی صدقہما علی ذات الباری تعالی لانہا لو کانت مقدمۃ فتکون معتبرۃ فی مصداق العلم
والقدرۃ فیکون ذات الباری تعالی فی ہاتین الصفتین الکمالیتین اعنی العلم والقدرۃ مفتقرۃ الی ہذہ الحیثیۃ التی ہی متغایرۃ لذاتہ تعالی فیلزم استکمال الذات
بالغیر وہذا باطل وبالجملۃ فلا تکثر فی ذاتہ تعالی اصلا اذ الصفات کلہا عین ذاتہ الاحدیۃ نعم لو کانت الصفات غیر ذاتہ تعالی بان یکون الحیثیۃ متقدمۃ علی
تحقق الصفات ثبت الکثرۃ فی ذاتہ تعالی بوجہ ما وہو وجہ الصفات فافہم **قولہ** فیہا ہذا ای ما بین فی الحاشیۃ المنہیۃ بقولہ توضیحہ الخ ثم اعلم انہ یجب علینا
ان نطلعک علی فائدۃ وہی ان العلم ما بہ تمیز المعلوم وانکشافہ عند العالم ونحن عند رجوعنا الی وجداننا نعلم اکناہ ذواتنا لا تمیز عندنا اصلا وانما التمیز لنا بوجوہ
وصفات عرضیۃ ولا نعلم فوق ہذا فلیس انکشاف کنہ المعلوم وتمیزہ فی علمنا بذاتنا فلیس العلم الحضوری علما حقیقیا بل ہو اضعف مدارج العلوم کما قال المحقق الحسن
الا تری بان النفس مع کمال شعورہا عندہا لا تعلمہا کما تعلم الاشیاء الاخر فلا تعلم انہا بسیطۃ او مرکبۃ جوہر او عرض کما تعلم غیرہا بالجوہریۃ والعرضیۃ والبساطۃ
والترکیب فہذا اضعف مدارج العلوم کما ان الیقین اقواہا انتہی بلفظہ فاندفع ما ظن فرقۃ ومنہم الشارح المیبذی من ان العلم حقیقۃ ہو العلم الحضوری فی وجہوا
کون العلم الحضوری علما حقیقیا بوجہین احدہما ان العلم فیہ منتف بانتفاء المعلوم للاتحاد بخلاف الحصولی وقیل ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی لیس
ما ہو الموجود فی الخارج فانہ معلوم بالعرض والمعلوم بالذات ہو الشئی مع قطع النظر عن الاقتران بالعوارض الذہنیۃ واذا انتفی ہذا المعلوم انتفی العلم الحصولی
ایضا وثانیہما ان العلم الحقیقی عبارۃ عما یکون المعلوم منکشفا بنفسہ وہذا فی الحضوری بخلاف الحصولی وقیل ان انکشاف المعلوم بنفسہ لیس من شرائط العلم
الحقیقی بل العلم الحقیقی ما ینکشف بہ حقیقۃ المعلوم وفی العلم الحصولی ینکشف حقیقۃ المعلوم فیکون علما حقیقیا بلا ریب ہذا ما افادنی عمی الاستاذ العلامۃ
ادام اللہ علوہ ومجدہ **قولہ** فانہ من مزال الاقدام ای من موضع زلل الاقدام اللہم لا تزل اقدامنا عن الصراط المستقیم ہذا والحق عند العلام الکریم ثم اورد
دلیلا علی ان مورد القسمۃ ہو العلم المتجدد فقال والا ای وان لم یقید مورد القسمۃ بالمتجدد ولم تنحصر العلم فی التصور والتصدیق اذ التصور ہو حصول صورۃ الشئی
فی العقل فیہ مسامحۃ والمراد الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عند العقل والتفصیل سیاتی فانتظرہ والتصدیق یستدعی التصور الذی ہو کذا ای ہو حصول
صورۃ الشئی فی العقل اما بان یکون التصور شرطا للتصدیق ویکون التصدیق عبارۃ عن الحکم الذی یعبر عنہ بایقاع النسبۃ وانتزاعہا کما ہو مذہب
الاوائل من الحکماء او بان یکون التصور شطرا وجزءا للتصدیق ویکون التصدیق مجموع التصورات والحکم کما ہو مشرب الامام الرازی ثم اعلم ان
التصور مقدم علی التصدیق طبعا لان التقدم الطبعی ہو تقدم المحتاج الیہ علی المحتاج بان لا یکون المحتاج الیہ علۃ تامۃ للمحتاج والا لزم التقدم بالعلیۃ کتقدم الواحد علی
الاثنین وتقدم التصور بالنسبۃ الی التصدیق من لما تقرر من ان التصدیق محتاج الی التصور ولیس اذا وجد التصور وجد التصدیق حتی یثبت کون التصور
علۃ تامۃ للتصدیق واذا ثبت التقدم الطبعی للتصور فالاحسن ان یذکر مباحث الاول ای التصور مقدما علی مباحث الثانی ای التصدیق لیوافق الوضع
والذکر الطبع ولذلک تری فی کتب المنطقیین انہ یبحث عن التصورات اولا ثم عن التصدیقات والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورۃ فلا یکون تصورا
ولا تصدیقا فلو عمم المقسم یکون العلم الحضوری داخلا فیہ وخارجا عن قسمیہ وہذا معنی عدم انحصار المقسم فی الاقسام فلا یکون التقسیم حاصرا وہو باطل
العموم واذ بطل العموم ثبت التقیید وہو المطلوب فان قلت انما لزم من الدلیل المذکور حصولیۃ التصور وحصولیۃ ما یستدعیہ التصدیق واما کون نفس
التصدیق حصولیا فلا یلزم من الدلیل المذکور فنقول یجوز ان یکون التصدیق حضوریا والمقسم علما شاملا للحضوری والحصولی والتقسیم حاصر الا ان
لہ قسمین التصور الذی ہو الحصولی والحضوری الذی ہو التصدیق فعدم الانحصار علی تقدیر العموم ممنوع قلت معنی قولہ والعلم الحضوری لا یکون
بحصول الصورۃ انہ لیس فی العلم الحضوری مدخل للحصول ای لا یکون العلم الحضوری عین الحصول ولا یکون مستدعیا للحصول فلا یکون العلم
الحضوری تصورا لانہ عین الحصول ولا یکون تصدیقا ایضا لانہ مستدعی الحصول فلو عمم المقسم بحیث یشمل العلم الحضوری ایضا وجعل قسما
منہ التصور والتصدیق المستدعی لہ والعلم الحضوری لیس ہذا ولا ذاک فیلزم عدم الانحصار فی التقسیم فتدبر ولقائل ان یقول ان علم الواجب تعالی

سواء كان بغيره او بذاته علم حضوري كما مر بالتفصيل وهكذا علم العقول بذواتها وصفاتها الانضمامية وعلم النفوس بانفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري
كما سبق وليس للواجب تع تصور بالحصول لذاته وصفاته وكذا ليس للعقول والنفوس تصور بالحصول لذواتها وصفاتها فلا يكون الواجب متصورا
لشيء ولا العقول والنفوس متصورة لذواتها وصفاتها والتصديق على ما قال المص يستدعي التصور الذي هو بالحصول فيلزم ان لا يكون البارئ تعالى مصدقا
لشيء فيبقى القضايا مجهولة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا يلزم ان لا يكون العقول مصدقة للقضايا التي تتألف من الطرفين ذواتها وصفاتها ومع
ان الكون جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل وليس لها انتظار وقوة على ما تقرر في الحكمة وكذا يلزم ان لا يكون النفوس متصدقة لتلك القضايا وامثالها
قبيح من ذلك وآجاب عن هذا الفاضل اللبكنبي بما محصله ان المراد بالتصور الذي هو جزء التصديق او شرطه مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي لا التصور
الذي هو بالحصول ولا شك ان مطلق الادراك متحقق في الواجب والعقول والنفوس فيتحقق التصديق فيها فلا محذور ولا يذهب عليك ان كون
مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي جزءا او شرطا للتصديق خلاف ما اراده المص بقوله والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
اذ معناه ان التصديق يستدعي التصور الذي هو بالحصولي الذي مر ذكره آنفا كما يقتضيه سوق كلامه وايرادنا على كلام المص فيبقى المحذور على
ان الحق المقرر عند المحققين ان التصور فقط الذي هو قسم الحصولي شرط للتصديق او شطره كما هو مفصل في حواشي شرح الشمسية فتدبر
فان قلت انه لما كان للواجب والعقول والنفوس علم حضوري وهو اقوى مرتبة من التصديق فلو لم يكونوا مصدقين للقضايا فلا مشاحة فيه لوجود
ما هو اقوى من التصديق قلت ان العلم الحضوري للواجب والعقول والنفوس يوجب الحضور المحض والالتفات البحت ولا يعلم به ترجيح احد الطرفين على
الآخر واما الجزم فبالطريق الاولى لا يحصل بالعلم الحضوري فلا محالة يحتاج الى الاذعان الذي هو نحو من الانكشاف او من توابعه على اختلاف المذهبين
وسيجيئ التفصيل فليس بد من الاحتياج الى التصديق وقد يقرر ذلك الاعتراض بتقرير آخر بان التصديق لا يحصل ما لم يوجد النسبة في القضية التي تعلق بها
التصديق والنسبة امر غير مستقل اعتباري لا تكون قابلة للحضور فلا سبيل الى العلم بها الا الحصول ولما ليس للبارئ تعالى علم حصولي فلا سبيل فيه الى
التصديق وآجاب عنه الفاضل اللبكنبي بان النسبة مرتسمة في العقول وهي حاضرة عند البارئ تعالى وهذا الحضور كاف في تعلق التصديق بها من البارئ تعالى
وانت لا يذهب عليك ان العقول بعد البارئ تعالى ضرورة بعدية المعلول عن العلة والمعقولات المرتسمة في العقول بعدها قطعا بداهة بعدية الحال
عن المحل فيلزم ان يكون علم البارئ تعالى بهذه المعقولات بعد علم العقل الاول بها لا قبله فيلزم الجهل في مرتبة ذاته تعالى واي امر اشنع من هذا ويمكن ان
يقال انه يجوز ان يكون للواجب والعقول والنفوس اذعان وتصديق مباين لهذا الاذعان الذي يستدعي التصور فتدبر قوله لا يقال الخ معارضة
مثبتة لمناقض ما ادعاه المص من ان المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي وتقريرها ان النسبة من الامور الانتزاعية الغير المستقلة الموجودة في
الذهن لا في الخارج وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها فانه صفة لها فصار وقوع النسبة اولا وقوعها من الصور الذهنية اي الحاصلة في الذهن
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية الشخصية علم حضوري كما تقرر في مقره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها كما هو
المشهور عند الجمهور فيكون التصديق علما حضوريا لا حصوليا فلو لم يعم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا لزم تقسيم الشيء وهو الحصولي الى المباين عنه
التصديق وهذا بديهي البطلان ثم اعلم ان هذه المعارضة انما ترد على مذهب الحكماء القائلين بكون التصديق ادراك وقوع النسبة لا على مذهب الامام القائل
بكون التصديق عبارة عن التصورات الثلث والحكم كما لا يخفى قوله والا لزم اجتماع المثلين اعلم ان قوله والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري مدلل
بدليلين الاول ان الحاجة الى الصورة لا تكون الا لان يحضر الاشياء الغائبة عن المدرك بواسطة الصورة عنده ولما كانت الصورة الذهنية حاضرة
عند المدرك موجودة في النفس بذاتها فلا حاجة الى صورة اخرى بها تكون حاصلة عند المدرك كما ان في علم النفس بنفسها لما كفى حضورها بذاتها
فلا يحتاج الى حصول صورتها عندها فيكون علم تلك الصورة حضوريا والثاني ما اورده المحشي وتنلو عليك ولا ان اجتماع المثلين وجود فردين من النوع
الواحد كصورة زيد وعمرو في محل واحد والمستحيل منه ما هو بحيث لا يبقى الامتياز بينهما على ما قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف ولو اجتمعا في
محل واحد ويتصور الامتياز بينهما بان يكون احدهما موجودا في ذلك المحل بذاته وثانيهما موجودا فيه بصورته فلا استحالة وثانيا ان التمايز
والتغاير بين الشيئين اما ان يكون بحسب كونهما مختلفين في الماهية كما بين السواد والبياض واما ان يكون بحسب اختلافهما في المحل كما بين
السواد القائم بالفيل والسواد القائم بالفرس واما ان يكون بحسب اختلافهما في الزمان كما بين السواد القائم في الثوب امس والسواد القائم
بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول فاذا اتحد الشيئان في الماهية والمحل والزمان يلزم اجتماع المثلين بلا تغاير وهو المستحيل وثالثا ان

مطلوب المحشی ان العلم لم یکن العلم المتعلق بالصورة الذهنیة التی لها هویة شخصیة متشخصة بالتشخص الذهنی حضوریا بل یکون حصولیا فیحصل صورة تلک
الصورة فی الذهن فیجتمع المثلان ای فردان من نوع واحد وهو الصورة احدهما الصورة الذهنیة المعلومة والثانیة الصورة الذهنیة الاخری التی هی علمها
فی زمان واحد ولما اتحد هاتان الصورتان فی المحل وهو الذهن فی الماهیة فان العلم والمعلوم متحد بحسب الذات والحقیقة بناءً علی حصول الاشیاء بانفسها کما هو
المحقق فالامتیاز بین هاتین الصورتین مرتفع لا بحسب الذات ولا بحسب المحل ولا بحسب الزمان ثم المحشی ترقی علی لزوم اجتماع المثلین بقوله بل الامثال ای
بل یلزم اجتماع الامثال وتوضیحه ان علم الصورة الذهنیة لما صار حصولیا وحصل صورة ذهنیة لها اخری فعلم هذه الصورة التی هی العلم لا یخلو اما ان یکون
حصولیا بحصول الصورة او حضوریا لا سبیل الی الثانی والا لزم الترجیح بلا مرجح لان افراد علم العلم متساویة فکیف یجوز کون بعضها حضوریا وبعضها
حصولیا وعلی الاول یلزم ثلث افراد من نوع الصورة احدها الصورة الذهنیة المعلومة وثانیها علمها وثالثها علم هذا العلم فلزم اجتماع ثلث امثال
بلا امتیاز وهکذا وبالجملة لو کان علم الصورة الذهنیة حصولیا یلزم اجتماع المثلین بل الامثال واللازم بط فالملزوم مثله وهذا هو الدلیل المشهور من الحکماء علی
ان علم النفس بصفاتها الانضمامیة مطلقا سواء کانت صورة او غیرها حضوری وتقریره انه لو کان علم النفس بصفاتها حصولیا لحصل صورة الصفة فی النفس والصورة
وذو الصورة متماثلان بناءً علی المذهب المحقق من حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فیلزم اجتماع المثلین ای فردین من نوع واحد فی زمان واحد فی محل واحد هو
النفس بلا تغایر وتمایز واللازم بط فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان المثلین لا یخلو اما ان یکونا موجودین او یکونا معدومین او یکون احدهما موجودا والآخر
معدوما وعلی التقدیرین الاخیرین لا اجتماع للمثلین فیلزم الخلف وعلی الاول فوجود کل منهما مغایر لوجود الآخر ضرورة ان الوجود عرض وقیام العرض الواحد الشخصی بمحلین
محال والتشخص والوجود متساوقان او عینان علی اختلاف المذهبین فیلزم انفراد تشخص کل واحد منهما عن تشخص الآخر فیحصل التمایز بین المثلین ضرورة تمایز التشخصین
هف لانا فرضنا ارتفاع التمایز کما مر وقال الفاضل الرام فوری انا نختار الاول ونقول ان المثلین بعد متحدان علی هذا التقدیر فلا یلزم قیام العرض الواحد
الشخصی بمحلین فتدبر قال جد جدی کمال الملة والدین قدس سره لا احد ان یتوجه علیه بالنقض لان مقدمات البیان بعد التسلیم والاغماض عما یبتنی علیه
استحالة اجتماع المثلین تستلزم عدم علم الجزئیات علی وجه جزئی فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها یلزم اجتماع المثلین لا محالة انتهی اقول لما کان هذا الکلام
مغلقا فاردت توضیحه فنقول قوله قدس سره علیه ای علی ان علم الصورة الذهنیة لو کان حصولیا لزم اجتماع المثلین قوله قدس سره بالنقض هو فی
الاصطلاح ابطال دلیل المدعی مع الشاهد الذی یدل علی عدم استحقاقیة الدلیل لدعواه بسبب کونه مستلزما للفساد قوله قدس سره بعد التسلیم اشارة
الی انه لاحد ان یتوجه علیه بالمنع بان یقول لانم انه علی تقدیر ان یکون علم الصورة الذهنیة حصولیا یلزم اجتماع المثلین المستحیل لان الصورة الذهنیة
وعلمها وان کانا متحدین بالذات الا ان المحل الواحد فی زمان واحد یوجب استعدادات مختلفة وجهات متعددة فمحل الصورة الذهنیة وعلمها
وان کان واحدا وهو الذهن الا ان له استعدادا وصلاحیة للصورة الذهنیة المتشخصة فحصلت تلک الصورة وله صلاحیة واستعداد ثان
لعلمها فحصل علمها فبین الصورة الذهنیة المتشخصة وعلمها من جهة استعداد المحل حصل التمایز والتغایر فحصل الاختلاف الموجب للتغایر فی الصور الثلث
المذکورة سابقا مع ان اختلاف الرابع یوجب التمایز بین الشیئین وهو اختلاف استعدادات المحل والجهات ونظیر المحل المختلف الاستعداد الهیولی فانه قد تقرر
عندهم ان هیولی العناصر واحدة بالشخص مع هذا قامت بهذه الهیولی فی زمان واحد افراد الصورة الجسمیة کالصورة الجسمیة للماء وللنار وللهواء وللارض
والصورة الجسمیة ماهیة واحدة فلا سبیل الی هذا القیام الا ان یختلف استعداد الهیولی فمن جهة انها استعدت الهیولی للصورة الجسمیة المائیة المعینة حصلت
هذه الصورة ممتازة عن الصورة الاخری ای الناریة مثلا ومن جهة انها استعدت الهیولی للصورة الجسمیة المعینة الناریة حصلت هذه الصورة ممتازة
عن الاخری فبین هاتین الصورتین وان کان الماهیة والمحل والزمان متحدا لکن لما اختلف استعداد المحل فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل کذلک لا یلزم اجتماع المثلین
المستحیل علی تقدیر کون علم الصورة الذهنیة حصولیا وههنا کلام سیاتی ثم اعلم ان القوم استدلوا علی استحالة اجتماع المثلین بانه لو امکن هذا الاجتماع
لما بقی الامان والاعتماد علی حکم الحس واللازم بط فالملزوم مثله وجه الملازمة جواز ان یکون السواد المحسوس واحدا سوادات کثیرة
فقوله والاغماض عما یبتنی علیه استحالة اجتماع المثلین اشارة الی ان فی هذا الدلیل قلقا ولعل انه لا مضایقة فی ارتفاع الامان
اذ الحس یغلط کثیرا علی ما تقرر ولهذا یری بعید مع کبره صغیرا او یری من هو راکب السفینة الاشجار التی علی الساحل متحرکة
وقال امام المحققین رح بل العقل قد یغلط اذ الجسم التعلیمی هو الکم الساری فی الجسم الطبعی فی الجهات الثلث وهو القابل
بالذات للانقسام فی الجهات الثلث غیر الجسم الطبعی الذی هو جوهر مرکب من الهیولی الاولی والصورة الجسمیة فالعقل

يعلم انهما واحد ثم اذا يطلع العقل على ادلة الاشراقيين الذين ينفون الجسم التعليمي ويقولون ان الانقسام في الجهات الثلث في نفس الجوهر المتصل
اى الصورة الجسمية فيعتقد ان الجسم الطبيعي والتعليمي متغايران ثم اذا يقف العقل على ادلة المشائين على اثبات الجسم التعليمي يعتقد انهما متحدان ليسا
بامرين متغايرين فهل هذا الا غلط وبالجملة اذا ثبت غلط الحس فلا امان على حكم الحس مرتفع وانت تعلم ان الكلام في الحس الصحيح الذي لا يغلط كثيرا والاعتماد عليه
ليس مرتفع وفي ما ر تقاصه باس وليس كلامنا في الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق ثم اعلم انه قال المحقق البهاري مجوزا لاجتماع المثلين ان الجسم يغمس في الصبغ مشغلية
كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان وهذا بعينه اجتماع
المثلين انتهى وفيه ما اورده الفاضل الكرام فوري بما حاصله ان كون الكهبة كدرتين والسواد كهبتين والحلوك سوادين ليس الا عند اهل اللغة واما عند الحكماء
فهو في حيز البطلان اذ الكهبة مثلا عند الحكماء ليست عبارة الا عن كدرة واحدة في مرتبة الشدة مخلوقة عن الخالق المدبر ابتداء اولا في الجسم بعد كونه
مغموسا في الصبغ عند زوال الكدرة الاولى بناء على ما تقرر عندهم من ان مراتب الكيف ليست الا انواعا حقيقية مختلفة بالماهية وهكذا حال الحلوك
والسواد فلا اجتماع للمثلين ههنا فتدبر قوله قدس سره تستلزم عدم علم الخ هذا تقرير النقض على تقدير تسليم استحالة اجتماع المثلين وقوله قدس سره فانه الخ
دليل اللزوم وتوضيح النقض ان علم الجزئي بما هو جزئي لا يخلو اما ان يكون بحصول حقيقته النوعية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول امر
مباين لا علاقة له بذلك الجزئي كليا كان او جزئيا في الذهن او بحصول شبحه او بحصول ذلك الجزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن لا سبيل
الى الاول اذ لو كان علم الجزئي بما هو جزئي بحصول حقيقته النوعية فهو علم الجزئي على الوجه الكلي فان الحقيقة النوعية كلية لا على الوجه الجزئي والمقدر
خلافه ولا الى الثاني والا لكنا نعلم زيدا بعلمنا عمرا وهذا لا يقبله العقل فيمتنع ان يكون جزئي مبدأ لانكشاف جزئي آخر ولا سبيل الى الثالث لاستحالة
علم شئ بحصول مباينه كليا كان المباين او جزئيا ولا سبيل الى الرابع لانه اعتراف بحصول الاشياء بالاشباح وكلامنا ليس على هذا التقدير بل على
تقدير حصول الاشياء بانفسها فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فيجتمع التشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في محل واحد اعني النفس والذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل فيلزم عدم
علم الجزئي على الوجه الجزئي فان قلت ان القوم انكروا ان يعلم الجزئي بما هو جزئي فلا ضير في عدم علم الجزئيات بما هو جزئي قلت ان القوم استدلوا على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن بما محصله انا نحكم على الاشياء التي ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة نحو العنقاء طائر وايجاب الشئ للشئ
يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت العنقاء وليس ثبوته في الخارج بالفرض فليس الا في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهذا الدليل
كما يدل على وجود الكليات في النفس كذلك يدل على وجود الجزئي بما هو جزئي على وجه الجزئية في الذهن بان يقال انا نحكم على الجزئي بما هو جزئي بالحكم الايجابي
الصادق في نفس الامر نحو زيد سيولد وايجاب الشئ للشئ يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من وجود زيد اذ وجود ما هو مغاير لزيد تغايرا اعتباريا كعمرو او تغايرا
حقيقيا كفرس لا يكفي لصدق الموجبة المذكورة كما هو الظاهر ولا يكفي لصدق هذه الموجبة ثبوت الماهية الكلية مطلقا والا لكفى في صدق الموجبة المذكورة وجود
الانسانية في ضمن خالد مثلا وهو باطل واذ لم يكن وجود زيد في الخارج فليس وجوده الا في الذهن متشخصا مكتنفا ومحاطا بالعوارض الخارجية فثبت علم الجزئي
بما هو جزئي على وجه الجزئية فلا سبيل الى انكار هذا العلم وقد يجاب عن النقض بوجوه الاول باختيار الشق الخامس واظهار التمايز بين المتماثلين وتقريره ان
المماثلة المستحيلة اعني ما كانت بلا امتياز بين التشخص الذهني المقترن بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في حيز المنع لانهما
متمايزان اذ التشخص الذهني مكتنف بالتشخصات الذهنية التي لا تكتنف بها التشخص الخارجي وهذا كما بين الخطين الذين تماثلا في الاستقامة والانحناء
حلا في السطح الواحد والسطحين الذين تماثلا فيهما ايضا وحلا في الجسم الواحد فليس اجتماع المثلين المستحيل ههنا وهذا مردود اما اولا فبان محل الخطين الحالين هو السطحين
الحالين ليس واحدا بل محل كل منهما عليحدة فلا يلزم اجتماع المثلين ههنا في محل واحد فالقياس عليه قياس مع الفارق وفيه ان كلامنا مبني على ما هو المتقرر عندهم
من ان محل الخطين هو كل السطح لا البعض دون البعض ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض دون البعض فان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين
ليس الا متصلا واحدا لا مفصل فيه بل السطح من حيث انه ممتد في جهة يكون محلا لاحد الخطين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل الخط الآخر وكذا الجسم من حيث
انه ممتد في جهة محل لاحد السطحين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل للسطح الآخر واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري بان هذا الجواب غير كاف لانه كما يجري في علم
الجزئيات من حيث هي جزئيات كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية
وحصلت صورة ذهنية اخرى فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف استعدادات المحل فليس بين

بين الصورتين اجتماع المثلين المستحيل وان وجدتا في محل واحد وكيما اورده الفاضل المرام قدس سره من القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات المحل اعني الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض الذهنية ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في هذه الصور فالذهن الذي هو محل واحد لا اختلاف فيه في تلك الجهات والاستعدادات واما قياس اختلاف الاستعدادات على اختلافها في الهيولى فقياس مع الفارق لان الصور الحالة في الهيولى لما كانت مختلفة فصارت استعدادات الهيولى ايضا متعددة بخلاف الصور الحالة في الذهن فانه لا اختلاف فيها فليس اختلاف الاستعدادات في الذهن فتدبر والثاني باختيار الشق الثاني واثبات ان الجزئي يكون مبدأ الانكشاف جزئي آخر وتقريره على ما افاده ملك العلماء ادام ظله ان الحاصل في الذهن الهوية الخارجية بنحو ما من التجريد هو التجريد عن بعض العوارض مع الخلط بالبعض وهذا هو المعنى بحصول الاشياء بانفسها واذ قد تحقق ان الحاصل في الذهن جزئي آخر مغاير للشخص الخارجي في بعض العوارض وليس هذا من باب حصول الاشياء باشباحها كيف والحاصل ح هو الامر المباين من كل وجه وهذا الجزئي لكونه متحدا مع زيد مثلا من كل وجه الا في العوارض التي حصل التجريد عنه يكون علما به دون غيره ولمغايرة هذا العلم لما عدا زيد في جميع العوارض واما مجرد الاتحاد النوعي فلا يكفي كما لا يخفى والثالث ما اورده الفاضل البكلبي باختيار الشق الاول واثبات انه يكون ح علم الجزئي على الوجه الجزئي وتشريحه ان حصول الاشياء بانفسها عبارة عن ان يحصل الماهية التي كانت متشخصة بالعوارض الخارجية في الذهن بعد التنزه عن تلك العوارض وتصير مكتنفة بالعوارض الذهنية التي هي مشابهة للعوارض الخارجية ثم يصير التشخص الذهني آلة للتشخص الخارجي لوجود المناسبة بينهما الا ان الماهية المكتنفة بالعوارض الخارجية تحصلت في الذهن معها حتى يلزم احتراق الدماغ بحصول النار وخرق الذهن بحصول الجبل والصعود الى الاعلى بحصول كرة النار وايضا يلزم انعدام التشخص عن الخارج مطلقا واللازمان باطلان فكذا الملزوم فلا يلزم على تقدير حصول الاشياء بانفسها ان يحصل التشخص الخارجي مع تشخصاته الخارجية في الذهن وما قال المحقق البهاري رحمه الله من ان الكلي قاصر عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي بتفصيل ان الكلي انما يكون قاصرا عن افادة الجزئي بما هو جزئي لو لم يصر معروضا بعوارض ذهنية مماثلة لعوارضه الخارجية من الكم والكيف والشكل وغيرها لكن لما كان معروضا لها فلا قصور فيه اصلا بل هذا هو مدار ادراك الجزئيات المادية الخارجية والرابع باختيار الشق الخامس ومنع لزوم اجتماع المثلين بان نقول لو حصل التشخص الخارجي مع العوارض الخارجية في الذهن يصير هذا التشخص تشخصا ذهنيا فيكفي للانكشاف ولا حاجة الى ان يوجد تشخص ذهني آخر حتى يلزم اجتماع التشخص الذهني والخارجي في محل واحد اعني الذهن وان اختلج في صدرك انا نعلم الجزئيات الخارجية المتماثلة في الحقيقة النوعية كزيد وعمرو وبكر فيحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي التشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال اي الاشخاص الخارجية في الذهن فازحه بوجهين الاول ما يفهم من كلام المحقق البهاري من ان التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية وان اجتمعا في محل واحد الا ان تشخص احدهما متغاير لتشخص الآخر فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج فليس اجتماع المثلين المستحيل والثاني ما افاده بحر العلوم نور الله مرقده بان محل صور الجزئيات المادية القوى الجسمانية وتلك الصور تنقسم بانقسام موضوعاتها ومحالها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة الجسمانية وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع لصورتي الجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما في محال متعددة وهو ليس بمحال واما الجزئيات المجردة عن المادة فمحلها ليس الا النفس دون القوة الا ان النفس تدركها بهيأتها دون اشخاصها فلا سبيل الى علم الجزئيات المجردة على الوجه الجزئي وبالجملة ان الباطل ليس الا اجتماع المثلين في محل واحد واجتماع صور الجزئيات المتعددة في الذهن ليس الا في محال متعددة منه وهو ليس بباطل فان قلت الجنس كالحيوان والفصل كالناطق يتعلق بكل واحد منهما لحاظ خاص لا يتعلق هو بالجزء الآخر بل لا يتعلق بالجزء الآخر الا لحاظ الآخر فبحسب تعدد الاجزاء يتعدد اللحاظات فالمرتبا يحصل الصورة الوحدانية للمحدود فهذه الصورة ليست واحدة بالذات لاستحالة كون الاثنين واحدا بالذات وليست واحدة بالوجود اذ الوجود عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين متغايرين فكيف يقوم بالاثنين وجود واحد فليست الوحدة الا وحدة اللحاظ فنقول ان لكل واحد من الجنس والفصل وجودين احدهما في مرتبة المحدود وثانيهما في مرتبة الحد فيحصل اجتماع المثلين اي الوجودين في محل واحد وهو الذهن قلت لا استحالة فان الامتياز بينهما حاصل بتغاير الاستعداد والجهات للذهن فتدبر قوله لانا نقول العلم الخ هذا جواب المعارضة المذكورة تمهيد مقدمة وتوضيحها على ما قيل ان الصورة عبارة عما يحصل في الذهن بعد حذف المشخصات ولها نحوان الاول الصورة الذهنية مأخوذة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن المخصوص مكتنفة ومقترنة بالعوارض الذهنية المخصوصة كالانكشاف والفرح والسرور والغضب بهذا النحو مرتبة العلم ولها في هذه المرتبة وجود اصلي خارجي فيترتب عليها الآثار الخارجية وهي منشأ الانكشاف وهي من الصفات الانضمامية للنفس والثاني الصورة الذهنية من حيث هي هي اي مع عزل النظر وقطع اللحاظ عن حيثية كونها متشخصة قائمة بالذهن

المتنفة بالعوارض الذهنية وهذا النحو مرتبة المعلوم وله ح وجود ظلي في الذهن فلا تترتب عليها الآثار والعلم اذا تعلق بالصورة الذهنية المعتبرة على النحو الاول فيكون
علما حضوريا لا حصوليا لانه لو كان حصوليا بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل الامثال كما مر التقرير في المعارضة والعلم المتعلق بنفس الصورة اي بالصورة الذهنية
الماخوذة على النحو الثاني لا يكون الا حصوليا اذ نفس الصورة من حيث هي هي طبيعة كلية ولا حضور للطبائع الكلية من حيث هي هي عند المدرك فيحصل صورة منه
الطبيعة الكلية المعلومة وتكون تلك الصورة شخصية قائمة بالذهن متنفة بالعوارض الذهنية في مرتبة العلم ولا يلزم ح اجتماع المثلين لان الصورة التي هي علم شخصية
والصورة التي هي المعلوم كلية على ان المعلوم موجود بوجود ظلي والعلم موجود بوجود اصلي فصار نحوا وجوديهما مختلفين فلا محذور في كون هذا العلم حصوليا وتفصيل
انا اذا نعلم الاشياء الخارجية تحقق ثلث امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتنف بالغواشي والعوارض الخارجية كاللون والشكل والاين والمقدار
الى غير ذلك وذلك الشيء بهذا الاعتبار ملتفت اليه بالذات ومعلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه الثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل اللحظ عن الغواشي
والعوارض مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ وهو في هذه المرتبة ملتفت اليه بالعرض لان الملتفت اليه بالذات
هو ذلك الشيء في المرتبة الاولى ومعلوم بالذات لا بالعرض اذ العلم يستدعي المعلوم فلا يبقى بانتفائه وقد ينتفي المعلوم في الخارج مع وجود علمه فلا يكون
الشيء من حيث العوارض الخارجية معلوما بالذات والا ينتفي العلم عند عدمه بل معلوما بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو الثالث الشيء من
حيث انه مكتنف بالغواشي واللواحق الذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار ليس الا علما حصوليا فهو موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه من الصفات
الانضمامية للنفس فيكون معلوما بالعلم الحضوري لانه صفة قامت بالنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ومن ههنا لعلمك ان الموجود في
الذهن على طريق القيام والحلول انما هو العلم والمعلوم يوخذ وينتزع عنه غير قائم به كالانسان الموجود في ضمن زيد كذا قال خاتم المحدثين رح وقال الفاضل
اللكنوي رح ان ما قال المحشي ههنا من ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية الماخوذة مع حيثية الاكتناف علم حضوري يخالف ما تقرر من المحشي رح من ان
الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وكل امر اعتباري لا يكون معلوما الا بالعلم الحصولي وقيل ان الحيثية في الصورة الذهنية الماخوذة مع الحيثية
ليست بداخلة في المعنون والحقيقة بل في التعبير والعنوان لانه لو كانت الحيثية داخلة في المعنون يلزم ان يكون تلك الصورة الذهنية اعتبارية
لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل مع انه من المقرر ان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية المحصلة الواقعية التي يترتب عليها الآثار
الخارجية وما سبق من المحشي رح من كون علم الشيء الماخوذ مع الحيثية حصوليا فهو على تقدير كون الحيثية ماخوذة ومعتبرة في المعنون ومن العنوان فلا منافاة
بين كلاميه ههنا وثمه **قوله والتصديق على تقدير كونه علما الخ** شروع في الجواب اعلم اولا ان في التصديق اختلافا فذهب فرقة الى ان التصديق
ليس من قبيل العلم والادراك بل هو كيفية نفسانية وحالة اذعانية تحصل للنفس عقيب الادراك فيحصل للنفس اولا ادراك النسبة التامة
الخبرية ثم يحصل للنفس بعد هذا الادراك الشك والتوهم او التخيل والتصديق او الانكار فكل من هذه من توابع الادراك ولواحقه لا من
افراده وهذا هو مختار المحشي ايضا حيث قال في حواشيه ما توضيحه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة لا يحصل منها الانكشاف فهو كيفية اخرى
سوى الادراك تحصل للنفس عقيب الادراك ويعبر عنها في الفارسية بگرويدن وباور كردن فح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور الذي معه التصديق لا الى
التصور فقط والتصديق فان التصديق ليس من اقسام العلم واستدل على هذا المذهب بوجوه منها ان التصديق لو كان علما ومن المقرر في مقره اتحاد العلم
والمعلوم فيلزم اتحاد الاذعان مع المذعن اعني القضية واللازم ظاهر البطلان لانه اذا تعلق الشك بالقضية فلا شبهة في بقاء القضية ح
والاذعان معدوم فاين العينية والاتحاد وقال الجمهور ان التصديق من قبيل العلم والادراك فان الادراك ليس الا ما هو منشاء الانكشاف و
الامتياز للذهن وفي الاذعان والاعتقاد كشف تام عند المعتقد قال احسن المحققين رح بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور يتجلى به الامر
الواقعي يقال له بالفارسية دانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج الاذعان من جنس الادراك بل التحقيق انه اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم
الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم انتهى وثانيا انهم اختلفوا في متعلق التصديق فقال المحشي المحقق في هذه الحاشية الى ان
التصديق اولا وبالذات متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة فان النسبة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية لا يصلح لان
يتعلق به التصديق الذي هو امر مستقل بالذات فلا بد ان يكون متعلق التصديق ايضا امرا مستقلا وهو الموضوع والمحمول الا انه تعلق تعلق التصديق بهما وقت ربط النسبة
بينهما وقيل ان طرفي الشرطية اعني المقدم والتالي عند المحشي رح قضيتان مشتملتان على الرابطة فيكونان غير مستقلين فاذا تعلق التصديق في الشرطية بالمقدم والتالي
حال كون النسبة الاتصالية او الانفصالية يلزم تعلقه بالامرين الغير المستقلين فهل هذا الا كر على ما فر عنه وذهب اكثرهم الى ان التصديق متعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها

هو عبارة عن ادراك وقوع النسبة ولا وقوعها ورجح المحقق الباقر في بعض مصنفاته الى ان متعلق التصديق هو الامر الاجمالي فيفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة والتفصيل لايسع
المقام وثانيها انه لو كان التصديق من لواحق الادراك فلا يتوجه المعارضة ليحتاج الى دفعها لان التصديق على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم الحصولي حتى يكون اثبات
حضورية التصديق معارضة وكذا لو كان التصديق من قبيل الادراك متعلقا بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما او بالامر الاجمالي فلا يتوجه المعارضة المذكورة
ايضا لان مدارها على كون التصديق عبارة عن ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ولما لم يتوجه المعارضة فلا حاجة الى دفعها نعم لو كان التصديق من قبيل العلم ومتعلقا بوقوع النسبة
كما هو خلاف تحقيق المحشي المحقق فتوجهت المعارضة فنقول في دفعها ان التصديق ح من هذا القبيل اي من قبيل الثاني يعني انه متعلق بوقوع النسبة الذي هي الصورة الذهنية
بنفسها من حيث هي هي الا مع اعتبارها بكونها صورة ذهنية متشخصة مكتنفة بالعوارض الذهنية والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية الغير الماخوذة مع حيثية الاكتناف
علم حصولي فيكون التصديق علما حصوليا لا حضوريا وهو المطلوب نعم لو كان التصديق متعلقا بالصورة الذهنية المتشخصة الماخوذة مع حيثية الاكتناف فيكون
حضوريا وليس كذلك ومن هذا التفصيل ظهر لك ان قوله متعلقا بالنسبة معطوف على قوله علما وداخل تحت قوله على التقدير وانما قيد بقوله على تقدير لان كون التصديق علما كذلك
متعلقا بوقوع النسبة خلاف تحقيقه فتدبر قوله وبهذا اي بظهور ان ما هو حاصل في الذهن له اعتباران احدهما انه يوخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية وبهذا هو مرتبة المعلوم وعلمه حصولي وثانيهما ان يوخذ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية وبهذا هو مرتبة العلم وعلمه حضوري قوله حصل الفرق
بين التصديق الخ اعلم انه لما سبق الى بعض الاوهام ان الجزء الاخير من القضية وهو وقوع النسبة الثبوتية اولا وقوعها الذي يعبر عنه بالنسبة التامة الخبرية يطلق على
الحكم فيقال الحكم وقوع النسبة اولا وقوعها والحكماء يطلقون الحكم على التصديق فيقولون التصديق هو الحكم لان التصديق عندهم بسيط لا تركيب فيه والمحمول على المحمول
على الشيء محمول على ذلك الشيء فيلزم ان يكون وقوع النسبة اولا وقوعها الذي هو جزء اخير للقضية محمولا على التصديق وهذا باطل فازاحه المحشي بعد اثبات
الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية ووجه الازاحة ان وقوع النسبة اولا وقوعها اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية اي القيام بالذهن فهو جزء اخير للقضية واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية وقائم بالذهن فهو
تصديق فحصل الفرق بين التصديق الذي هو العلم وبين الجزء الاخير من القضية الذي هو من قبيل المعلوم واندفع وهم بعض الاوهام [illegible]
قوله عند الاوائل اي اراد المحشي ح بالاوائل الحكماء بقرينة مقابلته بالامام قوله وبينه وبين القضية عند الامام الخ الضمير راجع الى التصديق وعطف على قوله
بين التصديق وتقدير العبارة انه بهذا حصل الفرق بين التصديق وبين القضية المعقولة عند الامام وتوضيحه انه سبق الى بعض الاذهان ان يقال
مثلا قضية ملفوظة ومفهوم هذه القضية الذي هو مركب من مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم النسبة امر عقلي مركب يسمى بالقضية المعقولة فالقضية
المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب فذلك المفهوم العقلي المركب هو التصديق عند الامام الرازي القائل بكون التصديق مركبا فيتحد
القضية المعقولة والتصديق عند الامام وهذا باطل فازاح المحشي هذا الاشتباه باثبات الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية
وتقرير الازاحة ان المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة لزيد قائم اذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهي قضية
معقولة وفي مرتبة المعلوم واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية ومقترن بها فهو تصديق وفي مرتبة العلم فحصل الفرق بين التصديق و
بين القضية المعقولة عند الامام ومن ههنا اطلع لك ان المراد من القضية في قوله بين القضية انما هي القضية المعقولة لا الملفوظة اذ الاشتباه انما
هو بين التصديق والقضية المعقولة لا بينه وبين القضية الملفوظة لان القضية الملفوظة عبارة عن الالفاظ الدالة على معانيها فهي عند التصديق
عند الامام امر عقلي مركب فلا اشتباه بينهما حتى يحصل الفرق قوله فما وقع مبتدا والفاء للتفريع على ما تقرر سابقا من ان المفهوم العقلي المركب من مفهوم
الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو هو لا من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية والحصول في الذهن يسمى قضية معقولة واذا اخذ مع
تلك الحيثية فهو تصديق قوله الشريفية اي المنسوبة الى السيد الشريف الجرجاني قوله شرح الشمسية لقطب الدين الرازي المعروف بالقطبي قوله ان
القضية الخ هذا بيان الفرق بين القضية المعقولة والتصديق وتوضيحه ان القضية المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب من مفهومات
المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة اي النسبة التامة الخبرية الثبوتية اولا وقوعها اي النسبة التامة الخبرية السلبية فهذه المفهومات الثلث فانها
من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم الجازم او الراجح المتعلق بهذه المفهومات يسمى تصديقا وهذا عند الامام الرازي واما عند الحكماء فالتصديق
ليس عبارة الا عن العلم الجازم او الراجح الذي تعلق بالمعلوم الواحد الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها فالتصديق عندهم امر واحد بسيط لا مركب حتى يكون
عبارة عن المجموع فالقضية من قبيل المعلوم والحصول في الذهن شرط لها والتصديق من قبيل العلم قوله ليس كما ينبغي خبر للمبتدا وانما لم يقل باطل دفعا لاشارة ١١ كلا

السيد السند الجرجاني صحيح لكن بشموله على التكلف ليس اليق وانسب كما سينكشف عنك غطاؤه ثم اعلم ان المقسم في هذا الكلام ليس الا في بيان مذهب الامام
في بيان مذهب الحكماء قوله فتامل لتنجلي لك وجه عدم اللايقية ثم بينه المحشي رح في حاشيته الحاشية بايراد ثلث ايرادات بقوله وذلك لما عرفت من
ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى
تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر وهو ان
المراد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس
المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة
لا علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط تمت قوله فيهما وذلك اي عدم كون كلام السيد كما
ينبغي قوله فيها لما عرفت اي في تقرير اثبات الفرق بين القضية المعقولة والتصديق قوله فيهما من انه الخ بيان لما في قوله لما عرفت وشروع في الايراد الاول
المورده قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية وتحقيقه انه ذهب فرقة الى ان الحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني ومن المقرر في
مقره ان الوجود والتشخص متحدان او متساويان على اختلاف المذهبين والتشخص يكون بالاكتناف الشيء بالعوارض فلا يعقل ان يكون مرتبة الحصول معراة عن
الاكتناف بالعوارض ومتقدمة عليه اذ لا تغاير بين مرتبة الحصول ومرتبة الاكتناف بالعوارض ويؤيد هذا المذهب تعريفهم العلم بالصورة الحاصلة من الشيء
مع ان العلم لا يخلو عن الاكتناف بالعوارض ولما ثبت سابقا ان هذه المفهومات من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق وفي مرتبة العلم ثبت
ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها اي بالقضية يعني تصديقا فلا يصح قول السيد السند فهذه المفهومات من
حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية وبالجملة ان مرتبة الحصول في الذهن هي مرتبة العلم الحصولي وهو معلوم للعلم الحضوري والقضية عبارة عن نفس المفهومات
مع عزل اللحاظ عن الحصول في الذهن فمرتبة نفس الشيء التي هي مرتبة المعلوم صارت مشتبهة بمرتبة الشيء من حيث انه حاصل في الذهن التي هي مرتبة العلم
فترك السيد الشريف المرتبة الاولى التي هي مرتبة القضية واختار المرتبة الثانية اعني مرتبة الحصول في الذهن وسماها قضية مع انها تصديق وفيه انه
يجوز ان يكون السيد السند من القائلين بان مرتبة الحصول الذهني مرتبة المعلوم ومرتبة الوجود الظلي ولا يترتب عليها الآثار والاحكام وهي المرتبة المتقدمة
وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة من حيث هي هي مع عزل اللحاظ عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ومرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية
مرتبة العلم ومرتبة الوجود الاصلي الخارجي ويترتب عليها الآثار والاحكام الخارجية وهي المرتبة المتاخرة ويعبر عنها بمرتبة القيام بالذهن
فما قال السيد السند من ان المفهومات المذكورة تسمى قضية اذا اخذت من حيث الحصول في الذهن قول حق فان القضية معلوم ومرتبة الحصول مرتبة
المعلوم فان قلت ان المراد من قول السيد السند من حيث انها حاصلة في الذهن حيثية الوجود الذهني فيكون المعنى ان القضية عبارة عن المفهومات
الثلثة من حيث انها موجودة في الذهن مع قطع النظر عن القيام الذهني وليس كذلك فان القضية عبارة عن تلك المفهومات من حيث هي هي وليست
حيثية الوجود الذهني معتبرة في القضية قلت نعم ان القضية عبارة عن تلك من حيث هي هي والوجود امر زائد ليس بمعتبر في القضية لكن ذكر حيثية الوجود
الذهني لعله ليس باعتبار انها معتبرة في القضية حتى يرد ما قلتموه بل للتنبيه على ان تلك المفهومات المسماة بالقضية موجودة في الذهن لا غير قوله فيهما مع انه
الخ هذا ايراد ثان مورده قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا وتوضيحه ان الضمير في قوله بها لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات المحيثية بحيثية الحصول
في الذهن او يكون راجعا الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وعلى الشق الاول يكون المعنى ان العلم بتلك المفهومات المحيثية بالحيثية المذكورة
من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق وهذا خلاف الواقع لان المفهومات المحيثية بحيثية الحصول في الذهن علم حصولي بناء على ما تقرر في الايراد الاول
والعلم الحصولي علم حضوري فان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية وعلم النفس بها حضوري كما تقرر في مقره فالعلم بتلك المفهومات المحيثية يكون حضوريا
لا حصوليا والتصديق علم حصولي فكيف يكون هذا العلم تصديقا وعلى الشق الثاني يكون المعنى ان العلم بالمفهومات من حيث هي هي مع قطع النظر عن حيثية الحصول
في الذهن تصديق فنقول ان القضية عند السيد السند عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ولما كان معلوم التصديق
نفس المفهومات المتعددة فالتصديق لكونه علما يكون في مرتبة الحصول في الذهن فيكون التصديق عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
فلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بناء على تفسير السيد السند وهذا هو القرار على ما عنه الفرار فان السيد السند بصدد اثبات الفرق بينهما ولزم اتحادهما

قوله فيهما الهم الا ان يقال الخ هذا جواب عن الايراد الثاني من قبل السيد الشريف باختيار ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع
عزل اللحاظ عن حيثية حصولها في الذهن ومنع لزوم الملازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصور وتوضيحه ان التصور عبارة عن العلم بنفس المفهومات بدون تلك
الحيثية فهو في مرتبة الحصول واما الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية فحيثية تعليلية وهي ما تكون علة
للحكم على المحيث ولا تكون داخلة فيه فالمعنى ان هذه المفهومات من حيث هي هي انما تسمى قضية معقولة لانها حاصلة في الذهن فالقضية عبارة
عن هذه المفهومات من حيث هي هي فقط وحصولها في الذهن علة لتسميتها قضية معقولة فلا يلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بل البين بينهما بين
فان القضية هي نفس المفهومات من حيث هي هي والتصديق علم بهذه المفهومات من حيث هي هي ثم نتلو عليك اولا انا لا ادري وجه الضعف الذي
اشار اليه المحشي بقوله اللهم وما قال بعض الاعلام رح من ان وجه الضعف انا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية فقيل ان الحصول
الذهني ليس علة لكونها قضية ولا كلام لنا فيه وكلامنا في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالقضية المعقولة وهذا حق وما توهم من ان حصول هذه المفهومات
في الذهن لو كان علة لتسميتها قضية معقولة والعلة متقدمة على المعلول فيلزم ان لا يكون هذه المفهومات مسماة بالقضية المعقولة الا بعد كونها مصدقة
بها فان حصولها في الذهن هو التصديق وهذا باطل فقيل ان حصول هذه المفهومات في الذهن اعم من ان يكون تصديقا او تصورا شكا كان او غيره ولا يجب ان يكون
هذا الحصول في العقل تصديقا حتى يلزم ان يكون تسمية المفهومات بالقضية المعقولة موقوفا على كونها مصدقة بها وثانيا انه يمكن ان يجاب عن الايراد الثاني بانا نختار الشق
الاول وهو ان الضمير في قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا يكون راجعا الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن اذ المعنى ان العلم بهذه المفهومات المحيثة يسمى
بالتصديق ولا نم ان هذه المفهومات في مرتبة الحصول في الذهن علم حصولي حتى يكون العلم المتعلق بها حضوريا لا حصوليا لان اطلاق الشيء من حيث الحصول في الذهن على
مرتبة المعلوم اي مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي واطلاق الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية على مرتبة العلم الحصولي شائع في كلامهم فيراد بالمفهومات
من حيث انها حاصلة في الذهن في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية نفس الشيء من حيث هو هو فلا مشاحة وثالثا انه اجاب الفاضل الكلنبوي
عن الايراد الثاني باختيار الشق الثاني ومنع لزوم اللازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصديق بان الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية اطلاقية فيكون المعنى ان نفس هذه المفهومات التي حصلت في الذهن اذا اخذت مع قطع النظر عن حيثية الحصول فتسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند
الامام فوضح الفرق بينهما فان قلت ان العنوان في كل واحد من الحيثية الاطلاقية والمحيثة لا بد ان يكون متحدا وههنا العنوان فيهما متغاير فلا يصح ان يقال يكون الحيثية
اطلاقية قلت عنوان الحيثية وعنوان المحيث ههنا وان كانا متغايرين لفظا الا انهما متحدان معنى وهذا يكفي لكون الحيثية اطلاقية قوله فيهما ثم في كلامه شيء اخر الخ هذا
ايراد ثالث على عبارة السيد السند ونقص عليك اولا ان حاصله ان المراد بالمفهومات في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى
قضية تلك المفهومات من حيث انها عرضت لها الهيئة الاجتماعية اعني الامر العقلي المركب منها اي من المفهومات الحاصلة في الذهن لان القضية حقيقة واحدة فتكون عبارة
عن الامر العقلي المركب من هذه المفهومات الملحوظة باللحاظ الوحداني ولا تكون عبارة عن المفهومات الكثيرة المتعددة من حيث انها متعددة محضة والا يلزم ان لا تكون
القضية حقيقة وحدانية محصلة هف فالضمير في قول السيد الشريف والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الاجتماعية اي للامر الواحد العقلي المركب من المفهومات او يكون راجعا الى المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة ولا سبيل الى الاول فح
يكون الحاصل ان العلم بذلك الامر العقلي المركب من المفهومات المعتبر فيه الوحدة يسمى تصديقا عند الامام وهذا باطل فان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد بسيط
غير مركب فكيف يكون هذا العلم تصديقا عند الامام فان الامام مصرح بان التصديق علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فلم يصح قوله يسمى تصديقا عند الامام
فتعين الثاني وهو ان يكون الضمير راجعا الى المفهومات المتعددة المحضة من حيث انها معروضة للهيئة الافتراقية ويكون الحاصل ح ان العلم المتعلق بهذه المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة يسمى تصديقا عند الامام وهذا حق لان العلم المتعلق بهذه المفهومات المتعددة علوم متعددة فان لم تعتبر عروض الهيئة الوحدانية
لتلك العلوم في الذهن او علم واحد مركب من هذه العلوم ان اعتبر عروض الهيئة الاجتماعية لتلك العلوم والعلوم المتعددة وان لم يكن تصديقا عند الامام قبل ان يعرض
لها الهيئة التركيبية الا انها لما عرضت لها الهيئة التركيبية وحصل امر واحد مركب من هذه العلوم المتعددة يكون تصديقا عند الامام لكن يلزم ح خلل اخر لانه اريد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات الخ هي من حيث الاجتماع والوحدة اي الامر العقلي المركب كما تقرر انفا واريد بالضمير بها الراجع الى المفهومات المفهومات المتعددة
من حيث انها متعددة ومتفرقة لا الامر العقلي المركب وهذا من اشد القبائح واجاب بعض المتاخرين عن هذا الايراد باختيار الشق الثاني بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي
في اصطلاح علم البديع عبارة على ما افاد العلامة التفتازاني عن ان يذكر لفظ ويراد به معنى ثم يعاد ذكر ذلك اللفظ بالضمير الذي يكون راجعا اليه ويراد به معنى اخر او يكون الضميران

راجعين الى لفظ له معنيان ويراد باحدهما احد المعنيين وبالآخر المعنى الآخر وبالجملة اريد في العبارة المفهومات من حيث الوحدة وبالضمير الراجع اليها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال ح في العبارة وفيه ما قال المحقق البهاري رح من انه ليس ههنا قرينة تدل على فهم المراد وصنعة الاستخدام ليست من المحسنات الا اذا كانت هناك قرينة دالة على فهم المراد لا مطلقا في جميع المواضع فانه لو انتفت القرينة فصنعة الاستخدام تخل بالمقصود الا ان يقال انه يرتكب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات ولذا يتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امورا متعددة فلا يراد في قوله والعلم بها تلك المفهومات من حيث الوحدة وثانيا انه اعترض على قول المحشي رح العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه انما يصح لو قيل بحصول الاشياء باشباحها وامثالها اذ ح لا يكون الاتحاد ذاتا بين العلم والمعلوم فيجوز ان يكون المعلوم اي ذو الشبح مركبا والعلم اي الشبح بسيطا واما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن وبان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات واتحاد الوجودات كما هو المذهب الحق فهذا القول م لانه ح يكون بين العلم والمعلوم اتحاد فكيف يكون العلم بسيطا والمعلوم مركبا فانه اذا كان المعلوم مركبا فلا بد من ان يكون العلم متعلقا بكل جزء من اجزاء ذلك المركب فيكون العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب مركبا من العلوم المتعلقة باجزاء ذلك المعلوم فكيف يصح التفوه بان علم الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب وقد اجيب عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بما توضيحه ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب كيف وكل كيف واحد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء فالعلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب احد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء اما الصغرى فبناء على المذهب المنصور من ان العلم كيف واما الكبرى فلان الكيف ما لا يقبل القسمة والنسبة لذاته وفيه انه ح ان الكيف ما لا يقتضي نسبة ولا قسمة لكن المنفي في الكيف هو القسمة الى الاجزاء المقدارية المعتبرة في الكم لا القسمة مطلقا وعلم الامر العقلي المركب اذا كان مركبا يكون منقسما الى اجزاء الماهية لا الى الاجزاء المقدارية وهذا الانقسام لا ينافي كونه من مقولة الكيف ومن هذا التحقيق اندفع الاعتراض المشهور وهو ان العلم من مقولة الكيف على المذهب المنصور والكيف لا يقتضي الانقسام فكيف يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصديق ووجه الدفع ان الانقسام المنافي للكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام مطلقا وثانيا ما اورد القاضي السنديلي رح من ان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بالذات الا ان تركب احد المتحدين وان كان بالاتحاد ذاتا لا يستلزم تركب الآخر فلا يلزم تركب العلم وان كان المعلوم مركبا الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان بالذات مع ان احدهما اعني مرتبة لا بشرط شيء بسيطة والاخرى اعني مرتبة بشرط شيء مركبة ففيه ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات ذهنا وخارجا فكيف يعقل بساطة احدهما وتركب الاخرى واما السند فنقول انه ان اراد ان تينك المرتبتين متحدتان باعتبار منشاء الانتزاع بمعنى ان الامر الواحد كالحيوان يصلح لانتزاع تينك المرتبتين عنه فانه اذا لاحظه العقل بالابهام ينتزع العقل عنه معنى مبهما فهو في مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه العقل مبهما ثم محصلا ينتزع العقل عنه معنى مبهما ثم محصلا فهو في مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة باعتبار المنشاء اذ لا تعدد ولا تثنية في المنشاء وان اراد ان تينك المرتبتين باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهذا في حيز المنع لانهما ليسا بمتحدين باعتبار ذينك المفهومين بل هما متغايران بحسبهما ان كان بساطة احدهما وتركب الاخرى باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين والثاني ما اورده المحقق البهاري رح من ان القضية حقيقة محصلة مقابلة ليست باختراعية وحقيقة المحصلة لا بد فيها من اعتبار الوحدة بالدخول او بالعروض فلا يكون القضية عبارة الا عن الامر العقلي المركب من المفهومات الذي اعتبر فيه الوحدة بالدخول او بالعروض لا عن المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة محضة فالعلم اذا تعلق بهذا الامر العقلي المركب المعتبر فيه الوحدة فلا يحصل في الذهن الا شيء واحد من حيث انه واحد وان كان هذا الامر في حد ذاته وسنخ جوهره مركبا من الامور وتوحد العلم وتعدده انما يكون بتوحد الحاصل في الذهن وتعدده فان العلم عبارة عن الامر الحاصل في الذهن ولما كان الحاصل حين علم ذلك الامر العقلي المركب امرا واحدا فيكون علم هذا الامر العقلي المركب واحدا بسيطا غير مركب اي لا يكون بان يحصل في الذهن علوم متعددة ثم بعد الحصول اعتبر فيها الوحدة فقد تم ما قال المحشي رح وفيه اما اولا فبان العلم الذي يكون متعلقا بالامر الواحد المركب يكون على نحوين احدهما ان يكون واحدا وهذا اذا حصل المركب دفعة واحدة في الذهن فلا يحصل كل جزء منه على حدة فيكون الحاصل صورة واحدة لا صورا متعددة وهي العلم وثانيهما ان يكون متعددا وهذا اذا حصل في الذهن واحد من اجزاء المركب مثلا اولا فحصل صورة علمية له ثم حصل ثانيا جزء آخر فحصل صورة علمية اخرى وهكذا حتى يحصل كل المركب بالتفصيل فالعلم اذا تعلق بالقضية يتحقق بكلا النحوين فيمكن ان يكون العلم المتعلق بالقضية واحدا ويمكن ان يكون ذلك العلم متعددا فكيف يصح قول المحشي رح على الاطلاق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب واما ثانيا فبان الموضوع والمحمول في القضية يلاحظان ملحوظين متعددين متمايزين والنسبة الرابطة ايضا ملحوظة بالعرض فالامر العقلي

المركب من المفهومات الذي اعتبر فيها الوحدة ودخول الادعروضها الملحوظ بالحاظ الوحداني لا يصلح لان يكون قضية بل يكون امراً آخر صالحاً لان يكون محكوماً عليه وبه الا ويستقلالا شائبة بعدم الاستقلال فيه فالتحقيق ان القضية عبارة عن المفهومات المتعددة التي لوحظت بلحاظات متعددة والعلم اذا تعلق بهذه القضية يكون علما عن العلوم المتعددة المتعلقة باجزاء القضية فاذا عرضت انده العلوم في الذهن هيئة يكون المجموع المركب تصديقا عند الامام ثم تلقى عليك انه قد ظهر بما تقرر سابقا ان التصديق عند الامام عبارة عن علم المفهومات المتعددة فالفرق بين التصديق والمفهومات المتعددة عنده بالعلم والمعلوم واما بين التصديق وتلك المفهومات اذا اخذت مع الهيئة فليس عنده فرق بالعلم والمعلوم وما سبق من المحشي من ان المفهومات الثلثة اذا حصلت في الذهن واخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية تسمى قضية واذا اخذت مع الاقتران بالعوارض الذهنية يسمى تصديقا وهذا فرق بين القضية والتصديق بالمعلوم والعلم فنقول ان المراد هناك القضية المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة لا المفهومات من حيث انها تعتبر فيها الوحدة والا فلا يصح فان قلت ان جزء من اجزاء التصديق حكم عند الامام وهو من مقولة الفعل لانه ادراك فيكون التصديق عنده مجموعا مركبا من التصورات الثلث والفعل اي الحكم وهذا المجموع ليس بعلم لان المركب من العلم وغيره غير العلم فالتصديق لا يكون علما عنده هف قلت ان الحكم الذي هو جزء التصديق عند الامام ليس بفعل عنده ايضا بل هو ادراك فلا ايراد فتدبر قوله فان قلت الخ منع لقول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة قوله قد وقع سند للمنع قوله تسامحا يعني انهم عرفوا العلم بحصول صورة الشئ في العقل وقد نقل عن المحققين ان في تفسير العلم بحصول صورة الشئ في العقل تسامحا فيراد به ما هو خلاف ظاهره بان يكون الحصول مصدرا بمعنى الفاعل اي الحاصل ويكون اضافة الحصول الى الصورة اضافة الصفة الى الموصوف من قبيل جرد قطيفة ويكون لفظ في بمعنى عند ويراد بصورة الشئ ما يوخذ عن ذلك الشئ بعد حذف المشخصات سواء كان مطابقا له اولا فالمراد بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل وانما قدم لفظ الحصول تنبيها على ان تكميل النفس واتصافها بالعلم يكون بحصول الصورة كما ان اتصاف الشئ بالحرارة لا يكون الا بحصولها فيه وقال المحقق البهاري ما حاصله انه انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف لان العلم على المذهب المنصور من مقولة الكيف وحصول الصورة نسبة بين العقل والصورة فهو من مقولة الاضافة فلو بقي تفسير العلم بحصول صورة الشئ في العقل على ظاهره يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى اعني الاضافة وهذا ينافي التباين بين المقولات فلذا اولوا ذلك التفسير بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ولا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب المنصور ان حصول الاشياء بانفسها والعلم والمعلوم متحدان بالذات فهي تابعة للمعلوم ومتحدة معه فان كان معلومها جوهرا كانت هي ايضا جوهرا وان كان معلومها كما كانت هي ايضا كما وان كان المعلوم من مقولة الاضافة فالصورة ايضا منها وهكذا الامر في سائر المقولات فعند ارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة ايضا يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى فنقول انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف بوجوه منها ان العلم الحقيقي بمعنى ما به الانكشاف ليس حصول الصورة لانه علم بالمعنى المصدري الانتزاعي فيراد به الصورة الحاصلة فانها مبدأ للانكشاف ومنشأ للامتياز عند الجمهور فهو العلم بالحقيقة ومنها انه يخرج الجهل المركب عن تعريف العلم بحصول صورة الشئ في العقل فلا يكون التعريف جامعا لان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة له في نفس الامر والجهل المركب ليس علما مطابقا لما في نفس الامر فلا يكون الجهل المركب علما ومنها ان العلم يكون كاسبا ومكتسبا وليس الكاسب والمكتسب الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فهي العلم ومنها ان ذلك التفسير لا يشمل علم الجزئيات المادية لان صورها لا ترتسم الا في الحواس دون العقل على ما تقرر عندهم فلا يكون التعريف بالحصول جامعا فان قلت تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لا يتناول العلم بالكليات فلا يكون جامعا لان صور الكليات ترتسم في العقل ولفظ عند ينبئ عن القرب قلت ليس لفظ عند مخصوصا بالقرب بل هو اعم من ان يكون بالارتسام في العقل نفسه او في قواه ثم تتلو عليك ان مقولة الاضافة عبارة عن النسبة التي تكون معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى النسبة الاولى كالابوة فانها قائمة بالاب معقولة بالقياس الى البنوة القائمة بالابن وهي معقولة بالقياس الى الابوة وهما متضايفان حقيقيان والاب والابن من المتضايفين المشهورين ويشترط في المتضايفين المشهورين ان يكون كل واحد منهما مضافا الى الآخر كما صرح به في شرح التجريد للعلامة القوشجي فيقال الاب اب للابن والابن ابن للاب فليس بين الاب والانسان تضايف اذ ليس الاضافة من الجانبين فلا يقال الاب ابو انسان والانسان انسان بالاب فظن البعض ما لوالي ان العلم من تلك المقولة فانه نسبة قائمة بالعالم متعقل بالقياس الى المعلومية القائمة بالمعلوم المتوقف تعقلها على العلم ويصح ان يقال العالم عالم المعلوم والمعلوم معلوم للعالم ومن فسر العلم بحصول الصورة فلا يقول بكونه من مقولة الاضافة بالمعنى المذكور لان حصول الصورة نسبة ولا يوجد نسبة اخرى تقابلها ويصح في الاصطلاحات الحكمية بان الاضافة عبارة عن النسبة فالحصول من مقولة الاضافة بهذا المعنى فتشكر وتدبر قوله هي الخ الضمير راجع الى الصورة الحاصلة في العقل

مولانا غلام یحیی ۱۲۹۱

عن كثير من المحققين المراد من عموم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري لم يظهر من كلامهم بل هذا القول من مقولة المعترض نما اورده المعترض ليتم غرضه وتوضيح الاعتراض ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة على سبيل التسامح والصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم كما في العلم الحصولي سواء كان غيرية بالذات كما اذا قيل بحصول الاشباح والامثال او غيرية بالاعتبار كما اذا اذعن بحصول الاشياء بانفسها او عين المعلوم عينية صرفة بلا تغاير اصلا كما في العلم الحضوري فالصورة الحاصلة شاملة للحضوري والحصولي كليهما فكيف يصح قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة قال بعض القضاة[له] ان نقل التسامح لا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحضوري والحصولي كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا شاملا لهما فتدبر قوله قلت الخ هذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة بمنع قول المعترض وهي اعم وتوضيح الجواب انا لا نم ان الصورة الحاصلة من الشئ اعم من الحضوري لان الصورة الحاصلة من الشئ ما يوخذ من ذلك الشئ المعلوم بعد حذف المشخصات وما يوخذ من الشئ يكون حكاية عن ذلك الشئ فالصورة الحاصلة من الشئ حكاية وذلك الشئ الذي اخذ الصورة عنه يكون محكيا عنه والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه في المصداق من الضروريات اما بالذات كما في التصديقات او بالاعتبار كما في التصورات فكانت الصورة الحاصلة (اى المصدقات ۱۲) من الشئ مغايرة لذلك الشئ وهو المعلوم ولا بد في الحضوري من الاتحاد بين العلم والمعلوم ذاتا واعتبارا فثبت قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة وقد توهم بعض الاعاظم[له] ان هذا الجواب ليس على طريق المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلث النقض والمعارضة والمنع وفيه ان قول المعترض وهي اعم آه ليس بداخل تحت النقل بل من كلام اورده ليتم اعتراضه كما سبق فالمنع على هذا القول ليس على خلاف طريق المناظرة وادابها نعم انه لو سلم ان قوله وهي اعم الخ داخل تحت النقل فالجواب عن الاعتراض ما افاده احسن المحققين[له] من ان المراد من الصورة الحاصلة التي يقولون انها اعم من الحضوري والحصولي الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم الشامل لهما اي الشئ الحاضر فالصورة يراد بها الشئ كما صرح به المحققون من ان الصورة قد تطلق على الشئ من حيث الحضور العلمي الاعم اي من حيث ان له حضورا عند العالم كما يطلق الصورة على الشئ من حيث الوجود الذهني المختص بالعلم الحصولي والحاصل قد يطلق مرادفا للحاضر ولذا قال المحشي في حاشية شرح التهذيب الجلالي الحضور والحصول كالمترادفين وسلب الصورة الحاصلة من الحضوري انما هو باخذها بالمعنى الاخص المقابل للحضوري المختص بالحصولي اعني الحكاية عن الشئ فعموم الصورة الحاصلة منهما كما وقع في كلامهم ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الاول وسلب الصورة الحاصلة عن الحضوري كما وقع في كلام المص ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الثاني كما ان التصديق يثبت له التصور بالمعنى الاعم المقسم المرادف للعلم ويسلب عنه التصور بالمعنى الاخص المقابل للتصديق ولا مضايقة فيه قوله والتغاير الاعتباري آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان التغاير الاعتباري موجود في العلم الحضوري ومعلومه فلم لا يجوز ان يكون هذا التغاير كافيا في شمول الصورة الحاصلة التي هي الحكاية للحصولي والحضوري كليهما وحاصل الدفع ان هذا التغاير الاعتباري الموجود في العلم الحضوري لا ينفع ههنا اذ التغاير المعتبر في الحكاية والمحكي عنه يجب ان يكون قبل تحقق مصداقهما حتى يكون الماخوذ حكاية والماخوذ منه محكيا عنه واما في العلم الحضوري فلا تغاير قبل تحقق المصداق بين العلم والمعلوم اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار واما الذي يفهم فيه فهو ليس الا بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وهذا لا ينفع في الحكاية والمحكي عنه ومن هذا اتضح ما في الحاشية المنهية على قوله لا ينفع وذلك لان التغاير المعتبر

في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة انتهى قوله فيهما الا ان التغاير المعتبر في هذه العبارة تسامح فان التغاير ليس بمعتبر في العلم الحضوري فالمراد به التغاير الموجود فيه او التغاير الذي اعتبره المعترض بينهما قوله فيهما عن صدقهما اي العلم والمعلوم قوله فيهما على الصدق اي على صدقهما فاللام عوض عن المضاف اليه قوله فيهما مسكة هو بالضم زيركى ودانائى كذا في الصراح قوله فتدبر فان الحق احق بالاتباع ثم اعلم انه لما حصل الفراغ للمص عن تعيين مورد القسمة مع الدليل عليه اراد ان ينبه على ان علم بعض الاشياء على نهج الحصول بان يبطل شق الازالة وهو ان العلم يكون بزوال الشئ فقال واما العلم المتجدد وقدر ما هو المراد من العلم المتجدد اعني العلم الحصولي او الحصولي الحادث المتعلق بالاشياء الغائبة عنا اي الاشياء التي ليست عين ذواتنا ولا صفاتنا الانضمامية وتكون غائبة عن حواسنا وصالحة للحضور عند الحواس ثم اعلم انه لما كان للنفس في ذاتها غاية تجرد عن المادة فيكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها كما هو المقرر ولما كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف غاية التعلق فقد غاب عنها كل ما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية فلا سبيل الى علم كل واحد مما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية الا بواسطة يكون بسببها وجود المعلوم عند المدرك العالم وهي الصورة فلا بد ان يكون ذلك العلم حصوليا كائنا بحصول صورها فينا سواء كانت تلك الصورة حاصلة في النفوس كصور الكليات او تكون حاصلة في الحواس كصور الجزئيات

له اى القاضى مرتضى عليخان ۱۲

له اى المولوى [illegible] ره ۱۲

له اى مولانا حسن ره ۱۲

المادية وليس العلم عبارة عن زوال شيء عنا ونحوه اي الدعوى وقد استدلوا عليها بوجوه الاول انا نحكم على امور ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية
الصادقة ولابد في الحكم الايجابي من وجود الموضوع وليس وجودها في الخارج بناء على فرضنا فلابد من ان يكون وجودها في الذهن واعترض عليه بانه لم يثبت
من هذا الدليل الا وجود الاشياء في الذهن ولا يلزم منه ان يكون هذا الموجود الذهني علما لانه يجوز ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العالم وهذا الموجود
الذهني كما ينسب الى الامام والثاني انه لو كان عدميا لكان غير موجود في الخارج اذ العدمي لا وجود له في الخارج فكيف يترتب عليه الآثار الخارجية من الفرح
والالم وغيرهما مع ان العلم منشاء لترتب الآثار الخارجية فليتامل والثالث ما اورده الامام الرازي وتقريره ان الحالة الوجدانية التي هي مسماة بالعلم حالة
ممتازة عن غيرها وكل حالة ممتازة عن غيرها لا تكون عدمية فالحالة الوجدانية المسماة بالعلم لا تكون عدمية فقد ثبت المط من الشكل الاول وصغراه ضرورية
لا ارتياب فيها وكبراه مثبتة بالبرهان وهو ان الامور العدمية لا تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها وفيه انه لا يخ اما ان يكون المراد من الامتياز
الامتياز بالذات بلا واسطة شيء او يكون المراد مطلق الامتياز سواء كان بالذات او بالعرض اما على الاول فلا نم الصغرى لانه يحتمل ان يكون
الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها بالعرض والواسطة لا بالذات واما على الثاني فلا نم الكبرى لانها ليست بضرورية وما ذكر في
البرهان عليها غير تام لان الامور العدمية وان لم تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها بالذات الا انها صالحة لان تكون ممتازة عن غيرها بالعرض
وبواسطة ملكاتها كما ان عدم زيد ممتاز عن عدم عمرو بواسطة ما يضاف اليه العدم فتامل والرابع ان الحالة الوجدانية المسماة بالعلم لو كانت عدما
فلا محالة تكون عدما لما يقابلها فالامر الذي يقابل تلك الحالة اما الجهل البسيط او الجهل المركب اما على الاول فنقول ان الجهل البسيط عدم ولما كانت الحالة
المسماة بالعلم عدما للجهل البسيط كانت عدما للعدم فتكون وجودية وهذا خلاف المفروض لانا فرضناها عدمية واما على الثاني فنقول انه ح يكون بين الجهل المركب
والعلم اي الحالة المذكورة تقابل الايجاب والسلب وقد تقرر في العلم الالهي ان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يكون شيء خاليا عن احدهما فلا يثبت بينهما واسطة
مع ان بين الحالة المذكورة والجهل المركب واسطة كالجماد مثلا فانه لا يتصف بالعلم ولا بالجهل المركب فلا يكون بين العلم والجهل المركب ح تقابل وفيه
انا نختار الشق الاول وهو ان الامر المقابل للعلم هو الجهل البسيط والعلم عدم له لكنا نقول ان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والمعنون
فهو غير مسلم لانه يجوز ان يكون الجهل البسيط عدما في العنوان والتعبير دون المعنون والحقيقة وان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والتعبير
فقط لا في المعنون والحقيقة فمسلم لكن يكون الجهل البسيط ح وجوديا في المعنون والحقيقة فلا يكون العلم عدما للعدم حتى يكون وجوديا ويلزم خلاف
المفروض بل يكون العلم عدما للوجودي فيبقى عدميا فتامل ثم لابد علينا ان ننبهك على فائدة وهي ان الجهل يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط
وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم او الاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني الجهل المركب
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما ويسمى مركبا لان فيه جهلين احدهما جهل عما في الواقع والثاني جهل عن انه جاهل عما في
الواقع والخامس ما اورده المص فقال اذ حالة العلم الخ اعلم ان هذا الدليل قياس استثنائي مركب من الصغرى المنفصلة الحقيقية التي هي ذات اجزاء
ثلث ومن الكبرى التي فيها يستثنى رفع الجزئين من تلك الاجزاء الثلث فينتج وضع ذلك الجزء الثالث وهو المط بان يقال اذا علمنا الشيء فلا يخ اما ان
يحصل فينا امر حال العلم او يزول عنا امر في حاله او لا يحصل امر ولا يزول امر في ذلك الحال لكن الثاني والثالث منهما بط بالدليل الذي ذكره فتعين
الامر الاول وفيه المقصود فاندفع ما توهم من انه انما يثبت من دليل المص نفي الزوال لا حصول الصورة الذي هو المقصود فلا يتم التقريب فافهم وتوضيح
عبارته انه في وقت العلم ان لم يحصل لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال ضروري البطلان وقد نبه عليه بوجهين الاول انه اذا
استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة صفة حال العلم ولا نقصانها فلا يكون المعلوم منكشفا حالة العلم دون حال الجهل ترجيح بلا مرجح وهو بط
والثاني انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده حال الجهل فلا نجد ان حال العلم وما قبله متساويان وان زال عنا امر سواء
لم يحصل فينا امر او حصل لكن يكون العلم عبارة عن الزوال فالزائل اي فالامر الذي زال عند العلم بهذا الشيء اي زيد مثلا غير الزائل
اي غير الامر الذي زال عند العلم بذلك الشيء اي بعمرو مثلا فيكون الامور الزائلات بقدر الاشياء المعلومات في التناهي وعدمه قوله
في المطارحات يريد المحشي ان البرهان الذي اورده المص ماخوذ من كلام صاحب المطارحات وهي للشيخ شهاب الدين المقتول قوله لان
زال عنا شيء الخ حاصله انه لو كان العلم الحصولي للنفس بالزوال دون الحصول فان زال عنا شيء عند العلم بالشيء كزيد مثلا فلا يخ اما ان يكون
ذلك الشيء الزائل عند العلم بزيد ادراكا او علما غير حضوري لامر آخر كعمرو مثلا متحققا قبل تحقق ادراك زيد بانه كان قبل علمنا بزيد علم عمرو

حاصل فاذا علمنا زيدا ازال ذلك العلم اى علم عمرو او يكون ذلك الشئ الزائل عند العلم بزيد صفة اى شيئا غير الادراك المذكور سواء كانت تلك الصفة علما حضوريا كعلم النفس بصفاتها الانضمامية او غيره من حالات النفس كالسرور والحزن والغضب واللطف والبخل والجود والحاصل انه لو كان قبل ادراكنا بزيد مثلا فينا شئ غير الادراك المذكور فقد زال ذلك الشئ حين علم زيد وادراكه ثم اعلم انه اندفع من هذا التحقيق ما توهم بعض الاعاظم وتوضيحه ان احتمال كون الامر الزائل حضوريا لا يخ اما ان يكون داخلا فى الشق الاول بان يراد من ادراك امر آخر الادراك الاعم من الحصولى والحضورى او يكون داخلا فى الشق الثانى اى قوله صفة غير الادراك بان يختص الشق الاول بالادراك الغير الحضورى فعلى الاول لم يحصل المط لانه لما جعل الادراك اعم من الحصولى والحضورى فلا يثبت من الدليل الا كون الادراك الاعم وجوديا فيحتمل ان يكون هذا الادراك الاعم فى ضمن العلم الحضورى فيثبت وجودية العلم الحضورى والمدعى وجودية العلم الحصولى فلا يحصل المدعى فلا يتم التقريب وعلى الثانى فالحصر بين ادراك امر آخر وصفة غير الادراك كما وقع فى كلام صاحب المطارحات غير تام لان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان بالذات والاعتبار فاذا كان المعلوم من صفات النفس الانضمامية كالهم والسرور فلا بد من ان يكون العلم ايضا كذلك واذا كان المعلوم ذاتا فلا يكون العلم ح صفة فالعلم الحضورى الذى يكون صفة يكون داخلا فى الشق الثانى ويحتمل ان يكون الشئ الزائل علما حضوريا لا يكون من صفات النفس بل يكون جوهرا وليس هذا داخلا فى الشق الثانى ولا فى الشق الاول لانه اختص بالادراك الغير الحضورى ولم يترك اعم فاذا خرج الاحتمال عن الشقين بطل الحصر بينهما ووجه الاندفاع ان احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا داخل فى الشق الثانى اى شق الصفة لان المراد من الصفة امر غير الادراك المقابل له وهو الادراك الغير الحضورى وهذا الغير يتناول العلم الحضورى وصفة غير العلم فالحصر ليس بباطل بل حاصر دائر بين النفى والاثبات على ان احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا بالنفس ليس باحتمال فى نفس الامر فان هذا العلم متحد مع المعلوم فاذا زال هذا زالت النفس والكلام فى علم النفس الموجودة فان قلت انه يجوز ان يكون الزائل امرا خارجا عن النفس قلت ان الكلام انما هو فى تحقق العلم فى النفس وزوال الزائل عنها اما الامر الخارج عن النفس فلا كلام فيه فتدبر قوله وعلى الاول اى على الشق الاول وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا غير حضورى لامر آخر كعمرو ويكون ذلك الادراك اى الادراك الزائل الذى كان فينا قبل ادراكنا بزيد وهو ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا لا امرا عدميا وسلبيا قوله اذ الامر العدمى الخ هذه المقدمة من المقررات عندهم ففرقة ادعوا فيها البداهة ومنهم المحقق الدوانى وبعضهم اقاموا عليها دليلا وهو ان العدم البسيط يعنى السلب المحض لما كان معنى رابطيا حرفيا غير مستقل فلا يكون له صلاحية لان يضاف اليه السلب اذ لا بد للمضاف اليه من ان يلتفت اليه بالذات ويلاحظ قصدا والمعنى الحرفى لا يكون ملتفتا اليه ومقصودا بالذات ونقض هذا البرهان بانه لو صح هذا يلزم ان لا يكون الوجود الرابطى ايضا مضافا اليه للسلب لانه ايضا معنى حرفى غير مستقل وقد يجاب عنه بان المستدل لعله يلتزم ان السلب لا يضاف الى الوجود الرابطى ايضا لان النسبة السلبية بسيطة كما ان الايجابية ايضا كذلك وقد يعترض على المقدمة المذكورة بان الحق المقرر هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية دون وجودها واتصافها بالوجود فما دام لم يتعلق الجعل بالماهية فقبل التعلق يكون الماهية غير موجودة اى معدومة فتعلق العدم بنفس الماهية ولا ملاحظة للثبوت والوجود فالحصر الذى يفهم من هذه المقدمة وهو ان السلب لا يضاف الا الى الوجود مم والجواب ان هذا الحصر ليس حقيقيا بل هو اضافى بالقياس الى السلب والغرض الاصلى ان السلب لا يكون مضافا الى السلب وان المراد بالوجود فى الحصر الامر الثبوتى اعم من ان يكون نفس الوجود او نفس الماهية فلا مشاحة فى تعلق السلب بنفس الماهية ولا نسلم وفيه انه اذا كان تعلق السلب بالماهيات الاخر الثبوتية مع عزل اللحظ عن الثبوت صحيحا فيكون تعلق السلب بماهية السلب مع قطع النظر عن ملاحظة الثبوت ايضا صحيحا اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها فايجاد الفرق بينهما بان احدهما يتعلق به السلب دون الآخر ابداع بدعة فتدبر وبعد اللتيا والتى نرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله اذ الامر العدمى الخ دليل على كون ذلك الادراك الزائل امرا وجوديا وتوضيحه ان ذلك الادراك الزائل اعنى ادراك عمرو لو لم يكن امرا وجوديا بل كان امرا عدميا فيكون ما ليس بشئ واذ ركنا زيدا فالزوال الذى عرض لادراك عمرو حين هذا الادراك ليس الا امرا عدميا اى من قبيل العدم فيلزم ان يكون الامر العدمى اعنى زوال ادراك عمرو انتفاء وزوالا لما ليس بشئ وهو ادراك عمرو اى الادراك الزائل وبطلان اللازم لا يخفى على احد اذ الامر العدمى لا يكون انتفاء لما ليس بشئ لان ما ليس بشئ هو سلب بسيط والسلب البسيط لا يصلح لان يتعلق السلب به واذا بطل اللازم فيلزم بطلان الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى

ادراک عمرو امرا عدميا بل امرا وجوديا فثبت وجودية الادراک الزائل وهکذا اذا ادرکنا بعد ادراک زيد بکرا مثلا يلزم کون ادراک زيد وجوديا ثم اذا ادرکنا بعد ادراک بکر خالدا مثلا يلزم کون ادراک بکر وجوديا ثم هکذا فيلزم ان يکون جميع الادراکات الحصولية وجودية لان کون بعض الزائلات وجوديا وبعضها عدميا ترجيح بلا مرجح وهو باطل فبطل مذهب الازالة وعدمية العلم کلية اعم من ان يکون العلم عبارة عن زوال الزائل او عن نفس الزائل من حيث انه زائل اما اذا کان العلم عبارة عن نفس الزائل فظا بطلان هذا المذهب لانه ثبت آنفا ان ذلک الزائل لابد ان يکون وجوديا والا لم يصح ان يتعلق الزوال به بناء على المشهور واما اذا کان العلم عبارة عن الزوال لا عن الزائل فنقول لو لم تکن المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ماليس بشئ ما ولة بما في حاشية الحاشية فيکون کل علم اي کل زوال صالحا لان يحصل العلم بزواله وذلک العلم هو الزوال لان خصوصية علم دون علم في کونه زائلا لغوا لاستلزام تلک الخصوصية الترجيح بلا مرجح فلا يجوز ان يزول علم ويحصل بزواله علم ولا يزول علم آخر بل يکون کل علم زائلا والعلم عبارة عن الزوال فيکون کل زوال زائلا اي يتعلق به الزوال فلابد ان يکون الزوال الزائل امرا وجوديا والا لا يصح تعلق الامر العدمي اعني الزوال به اذ الامر العدمي لا يکون انتفاء ماليس بشئ فثبت وجودية العلم ولو کانت المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ماليس بشئ ما ولة بما في حاشية الحاشية وهو ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ماليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود فيکون کل علم اي کل زوال صالحا لان يحصل العلم بزوال زواله لانه لما کان العلم عبارة عن الزوال فخصوصية کون بعض العلوم زائلا دون بعض ترجيح بلا مرجح فيکون کل زوال زائلا فالعلم اي الزوال الذي حصل بزوال زواله علم لابد ان يکون امرا وجوديا لان الزوال امر عدمي وقد تعلق بالامر العدمي وهو زوال ذلک العلم والامر العدمي لا يکون انتفاء لماليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود فلابد ان يستلزم هذا التعلق الوجود بان يکون العلم اي الزوال الذي تعلق بزواله زوال وجوديا فثبت المطلوب وهو وجودية العلم فتامل فانه يحتاج الى تصفية تامة للذهن ومن هذا التفصيل اندفع ما توهم بعض الاعاظم رح من انه لو کانت المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ماليس بشئ ما ولة بما في حاشية الحاشية من ان الامر العدمي لا يکون انتفاء ماليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود فلا يلزم ح کون جميع الادراکات وجودية لانا نقول اذا تعلق الزوال حين ادراک بکر بزوال زائل وجودي فالزائل الوجودي هو الزائل السابق فقط وهو ادراک زيد وزوال الزائل الوجودي هو الزائل اللاحق اعني ادراک عمرو والزائل بزوال تعلق حين ادراک بکر فلا يلزم ان يکون هذا الزائل اللاحق وجوديا فلو قيل في اثبات وجودية ان هذا الزائل اللاحق لو کان امرا عدميا ليس بشئ فيلزم ان يکون الامر العدمي وهو زوال هذا الزائل اللاحق اي الزوال الذي تعلق به حين ادراک بکر انتفاء لماليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود والامر العدمي لا يکون انتفاء لماليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود فنقول هذا الزائل اللاحق امر عدمي ولا يلزم ان يکون الامر العدمي وهو زوال هذا الزائل اللاحق انتفاء لماليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود لانه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي السابق وهو ادراک زيد ووجه الاندفاع انه تقرر آنفا ان خصوصية علم دون علم في کونه زائلا لغو کما يشهد به الوجدان فعلى هذا يجوز ان يتعلق الزوال بزوال هذا الزائل اللاحق فلابد من ان يکون هذا الزائل اللاحق وجوديا والا يلزم ان يکون الامر العدمي اعني زوال زوال الزائل اللاحق انتفاء لماليس بشئ اعني زوال الزائل اللاحق على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال وعلى هذا فقس البيان في جميع الادراکات فيلزم وجودية جميع الادراکات وهو المقصود ولا تلتفت الى ما يتوهم من ان بيان صاحب المطارحات لا يثبت وجودية سائر الادراکات انما يثبت وجودية الادراک المنفي السابق لا الادراک الذي هو الموجود الآن فتشکر ثم استمع انه يرد ههنا امور آلاول ان الشق الاول لما کان عبارة عن کون الادراک الزائل غير حضوري فيکون حصوليا فيکون وجوديا ايضا لان الحصولية تلازم الوجودية فح الاستدلال على وجودية ذلک الادراک الزائل لغو فلم اورده بقوله اذ الخ وجوابه ان غير الحضوري اعم من الحصولي الذي هو امر وجودي ومن الزوال الذي هو امر عدمي فح يحتاج في اثبات وجودية ذلک الادراک الزائل الغير الحضوري الى دليل اورده المحشي بقوله اذ الخ والثاني ان الثابت بالدليل الذي ذکره المحشي ليس الا وجودية ذلک الادراک الزائل لا حصولية ذلک الادراک لانه لا يلزم عن کونه وجوديا حصوليته لانه يجوز ان يکون ذلک الادراک الزائل الوجودي حضوريا والمدعى وجودية الادراک الحصولي فلم يتم التقريب وجوابه ان الشق الاول لما کان عبارة عن کون الادراک الزائل غير حضوري فاحتمال کونه حضوريا ساقط من البين والثالث ان الزوال ليس عبارة الا عن العدم فعلى تقدير ان يکون العلم عبارة عن الزوال يکون اثبات ان الادراک الزائل من حيث انه زائل وجودي مکابرة غير مسموعة وجوابه

لمولوي السيد محمد اعظم ١٢٩١

ليس الغرض ههنا اثبات وجودية ما هو زوال حقيقة حتى يكون مكابرة بل المقصود ان ما زعمه المقابل من ان الالم ليس بزوال في نفس الامر بل هو امر وجودي
في حد نفسه ليس بامر عدمي ولا مشاحة فيه والرابع انه لو اريد بما ليس بشيئ ما هو لاشيئ محض اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الادراك للزائل السابق
عدميا ويكون له نحو من الثبوت كالسلب العدولي فعرض الزوال ثبوته حين علمنا بزيد وبقي العدم المحض فلم يلزم كون العدمي انتفاء ما ليس بشيئ اي
السلب البسيط فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا وهو المطلوب لو اريد بما ليس بشيئ اللاشيئ مطلقا اي سواء كان بسيطا محضا او
سلبا عدوليا اي ثابتا فلا نم ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيئ مطلقا لان الامر العدمي يكون انتفاء لما هو ليس بشيئ بمعنى السلب الثابت العدولي
فتدبر والخامس ما اورده بعض المشاهير وتلخيصه ان لفظ الوجودي يطلق على ثلث معان الاول الموجود في الخارج والثاني الموجود في نفس الامر والثالث
ما لا يكون السلب جزء لمفهومه وهو اعم من المعنى الاول واخص من المعنى الثاني كما لا يخفى فان اريد بالوجودي المعنى الاول اي الموجود في الخارج
فيكون معنى قوله اذ الامر العدمي الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيئ اي لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان الثبوت مطلقا سواء كان
في الخارج او في الذهن من المعاني المصدرية ليس موجودا في الخارج مع انه يعرض له العدم والانتفاء وان اريد المعنى الثالث اي ما يكون السلب
جزء من مفهومه فيكون معنى الدليل اعني قوله اذ الامر الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيئ اي لما يكون السلب جزء من مفهومه وهذا ايضا باطل فان العدم
قد يكون انتفاء لما يكون السلب جزء لمفهومه كاللاعمى وان اريد المعنى الثاني فيسلم الا انه لا يفيد اذ ح يثبت كون الادراك للزائل وجوديا بالمعنى الموجود في
نفس الامر والموجود في نفس الامر اعم من ان يكون السلب جزء من مفهومه ولا وائم من ان يكون موجودا في الخارج او لا فلا يبطل مذهب الازالة فتدبر قوله
وعلى الثاني اي على الشق الثاني وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة اي امرا آخر غير الادراك المذكور وهو الادراك الغير الحضوري قوله
فللنفس ادراك امور هذا يتصور على اربع صور احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل في آن واحد وثانيتها ان للنفس ادراكا واحدا
متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وثالثتها ان ادراكاتها لها على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك شيئ
بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على ادراك آخر ورابعتها ان ادراكاتها لها في كل آن على سبيل البدلية وهذا الاخير هو المراد ههنا وتوضيحه ان النفس تقدر على ادراك
امور غير متناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في كل آن كل احد واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل على نهج البدلية فيجب ان يكون
اي فيلزم ان يوجد في كل آن على سبيل الاجتماع فيها اي في النفس صفات اي امور غير متناهية غير الادراكات الغير الحضورية بحيث يبطل ويزول احد من تلك
الصفات اي الامور المجتمعة حال توجه النفس والتفاتها الى ادراك شيئ من الاشياء الغير المتناهية واللازم اعني وجود الصفات الغير المتناهية المجتمعة
للنفس باطل بالبراهين فكذا الملزوم اعني الشق الثاني واما وجه الملازمة فهو انه لما كان النفس قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية
في كل آن مثلا في هذا الآن تقدر على ادراك زيد وان بدل هذا بعمرو فتقدر على ادراكه ايضا وان بدل عمرو ببكر فتقدر على ادراكه ايضا وهكذا الى الامور
غير متناهية فيكون الادراكات غير متناهية والادراك عبارة عن زوال صفة فيكون بازاء كل ادراك صفة زائلة فلو ادركت زيدا في آن فزال الامر الذي
يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد وان لم تدرك زيدا في ذلك الآن بل تدرك عمروا في ذلك الآن فزال الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف
عمرو وهكذا تدرك النفس اي شيئ شاءت في كل آن فيزول الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف ذلك الشيئ فيلزم اجتماع الصفات اي الامور الغير
المتناهية في كل آن في النفس وهو باطل بالبراهين ومن هذا التحقيق اندفع ما توهم من انه كما ان ادراك الامور الغير المتناهية للنفس في آن واحد
على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق الامور الغير المتناهية على وجه البدلية فيما قبل الادراك ممكن فلا نم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل ووجه
الاندفاع انه لا يكفي تحقق الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية لانه اذا وجد في النفس في آن امر يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد وقصدت النفس
في ذلك الآن الى ادراك عمرو اتفاقا فلا يحصل لها ادراكه ولم يمكن لانه ليس فيها امر يكون زواله مناسبا لادراك عمرو وقد فرضنا ان النفس قادرة في كل آن
على ان تدرك كل واحد من الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية هف فيلزم وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل في النفس على نهج الاجتماع
والتفصيل في الجواب ان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية التي هي زوالات لصفات غير متناهية ممكن لنا في هذا الآن ولان
كل ما هو ممكن ممكن دائما فيلزم ان يكون ممكنا في هذا الآن ايضا والا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع
وهو باطل واذا كان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية ممكنا لنا في هذا الآن كان من ممكنات هذه الادراكات معينة في هذا الآن
ولا ريب في انه لا يمكن زوال شيئ في آن الا وان يكون ذلك الشيئ متحققا بالفعل قبل ذلك الآن فلزم منه تحقق صفات غير متناهية فينا بالفعل قبل

المولوي

ذلك الآن وهو لغلط وقد يعترض عليه بانا لانم لزوم تحقق الصفات اى الامور الغير المتناهية بالفعل فى كل آن لانه يجوز ان يوجد فى كل آن صفة ولمحة اى امر واحد يكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف جميع تلك الامور يعنى اذا ادرك زيد فى آن فيزول ذلك الامر واذا ادرك عمرو فى ذلك الآن دون زيد فيزول ذلك الامر واذا ادرك بكر فى ذلك الآن دون عمرو فيزول ذلك الامر وهكذا ففى كل آن انما يتحقق للنفس ادراك اى امر كان من الامور الغير المتناهية يزول ذلك الامر لا غير فلا مشاحة ولا محذور وقد يجيب بان تساوى الشئ الواحد بجميع الاشياء انما هو خلاف العقل الصحيح على انا نقول اذا كان نسبة زوال ذلك الامر الى ادراك زيد ونسبة زواله الى ادراك عمرو متساويان فكون زوال ذلك الامر ادراكا لزيد دون عمرو فى الآن الواحد المعين مثلا انما هو ترجيح من غير مرجح فلا جرم يكون زواله ادراكا لجميع الامور الغير المتناهية وكون الزوال الواحد ادراكا لجميع الاشياء باطل على ما يشهد به الوجدان السليم فان قلت يجوز ان يحصل فى النفس قبل القصد الى ادراك كل امر صفة مناسبة له فاذا قصد الى ادراك ذلك الامر زال تلك الصفة فلا يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية قلت هذا الحكم بحت خلاف العقل السليم فتدبر وما فى شرح الهياكل من منع ان فى قوة النفس مع استعدادها ادراك امور غير متناهية لجسندان للنفس قوة ما يحصل لها من العلوم وتلك امور متناهية لعله منع محض ومكابرة غير مسموعة فلا تلتفت اليه وقد يورد ههنا بانه لا يلزم من وجود الصفات الغير المتناهية بالفعل فى النفس كونها مرتبة فاذا لم يلزم كونها مرتبة فلا يبطل تلك الصفات لان براهين ابطال الامور الغير المتناهية موقوفة على كونها مرتبة فليتامل قوله قال بعض المحققين اراد به مولانا جلال الملة والدين الدوانى اورده فى شرح الهياكل كذا فى حاشية الحاشية وهو فى سلسلة اساتذة المحشى لانه تلميذ مولانا محمد فاضل وهو قرء على المحقق يوسف كوسج القراباغى وهو تلميذ لمولانا مرزاجان الباغنوى الشيرازى وهو قرء على مولانا محمود الشيرازى وهو تلميذ للمحقق الدوانى رحمهم الله تعالى قوله الاولى يعنى ان الاولى ما قال صاحب المطارحات فى ابطال الشق الاول واثبات وجودية العلم على ذلك الشق وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا امر آخر ادراكا غير حضورى ان يقال الخ قوله فينتهى آه توضيحه ان الادراك الزائل لابد ان يكون وجوديا بنفسه ولو لم يكن هو بذاته وجوديا بل كان امرا عدميا من قبيل الزوال فيكون زوال ادراك آخر حاصل قبله وهكذا فنقول لابد من انتهاء الادراكات التى هى عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودى لا يكون زوالا وعدما للشئ فثبت المطلوب وهو وجودية الادراك لان الادراكات متساويات فاذا ثبت وجودية ادراك واحد ثبت وجودية جميع الادراكات والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل قوله والا اى وان لم ينته سلسلة الادراكات الماضية الى ادراك وجودى اصلا بل كان جميع الادراكات المتقدمة على هذا الزائل عدمية فيلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية موجودة فى ازمنة لا تتناهى ويكون كل من تلك الادراكات الغير المتناهية انتفاء لادراك امر آخر حاصل قبله مثلا ادراك زيد زوال لادراك عمرو حاصل قبله وادراك عمرو زوال لادراك آخر حاصل قبله وهكذا فيكون قبل ادراك زيد فى النفس ادراكات غير متناهية ولا ينتهى الى ادراك عند تحقق ادراك زيد هذا باطل بوجوه الاول انه تقرر فى مقره ان النفس حادثة مع حدوث الابدان فوجودها فى ازمنة غير متناهية ماضية غير معقول فلا يكون لها ادراكات غير متناهية فى ازمنة غير متناهية ولو سلم قدمها فنقول زمان وجودها غير متناه ح قطعا فاما دام ان ادراك النفس ح ايضا متناه لان ثبوت مرتبة العقل الهيولانى من المقررات ولا ادراك للنفس فى هذه المرتبة سوى الادراك الحضورى بنفسها فكيف يوجد فى النفس ادراكات غير متناهية فتدبر والثانى ان الوجدان شاهد على ان بعض الادراكات السابقة تبقى حال تحقق الادراك اللاحق لا ان يزول كلها وآن اختلج فى صدرك ان الانتهاء الى الادراك الوجودى مسلم الا انه لا يلزم منه المقصود وهو كون العلم الحصولى وجوديا لانه يجوز ان يكون الادراك الحصولى زوالا ويكون ذلك الادراك الزائل الوجودى حضوريا ولا يكون زوالا للشئ اذ لا يلزم من كون كل ادراك حصولى زوالا للادراك ان يكون العلم الحضورى ايضا كذلك فلزم وجودية الادراك الحضورى دون الحصولى فلم يحصل المدعى وهو وجودية الادراك الحصولى فلا يتم التقريب لان التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب ازحه على طبق ما تقدم بان احتمال كون الادراك الزائل حضوريا داخل فى الشق الثانى لا فى الشق الاول الذى اخذه المحقق الدوانى وهو الذى يثبت فيه الانتهاء الى الادراك الوجودى وهو كون الادراك الزائل غير حضورى فتدبر قال المحشى المحقق فى الحاشية المنهية قد نقل عنه فى وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق ممنوعة

بل ظاهر البطلان على ان فى هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللااعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان

الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت
توافق الادراكات في الوجودية والعدمية انتهت قوله فيها قد نقل عنه اي قد نقل عن بعض المحققين في جواشيه ما قال صاحب المطارحات قوله فيها ان
المقدمة الاخيرة يعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فان قلت هذه ليست مقدمة اخيرة في الدليل بل هي عين الدليل
مصدرة باذ التعليلية قلت حاصل الدليل بانه لو كان الادراك للزائل عدميا ولم يكن وجوديا لزم ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء
لكن الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فالادراك للزائل ليس بعدمي بل هو وجودي فالمقدمة المذكورة مقدمة استثنائية من القياس
المتشكل بالشكل الاستثنائي فصارت مقدمة اخيرة والمقدمة الاولى وهي تلك الشرطية في عبارة المطارحات مطوية قوله فيها ممنوعة المنع في
الاصل باز داشتن از كاري والمراد ههنا منعها عن الثبوت بان طلب الدليل على ثبوتها قوله فيها بل ظاهر بل ههنا للترقي اي ظاهر وبديهي بطلانه
لان العمى امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والعدم يتعلق به فيقال عدم العمى وبالجملة السلب كثيرا ما يكون
انتفاء لما ليس بشيء اي المعدوم كعدم العدم واللا امتناع ونحو ذلك قوله فيها على ان الخ يحتمل ان يكون على ماضيا معلوما من علا يعلو
ومجموع قوله ان الخ فاعل له لكن يا باه كتابته على بالياء كما هو المتعارف واختار ابن هشام ان على حرف بمعنى مع مثل قوله تعالى وآتى المال
على حبه ومختار ابن الحاجب انه خبر مبتدء محذوف اي والتحقيق على كذا فاحفظ قوله فيها في هذا الطريق دقائق اي في طريقة اختارها بعض
المحققين دقائق لا يخفى دقتها وليست تلك الدقائق في طريقة اختارها صاحب المطارحات منها ان المقصود ان الادراك وجودي محض حتى يكون
العلم صورة حاصلة وهذا المقصود لا يحصل مما قال صاحب المطارحات لان تعلق الامر العدمي بالامر العدمي لا يمتنع الا في السلب البحت لا في السلب
الثابت فالدليل الذي اورده صاحب المطارحات وهو ان الامر العدمي الخ يثبت ان الادراك للزائل السابق بشيء تعلق به العدم وهو اعم من
ان يكون وجوديا محضا او عدميا ثابتا فلا يحصل به ما هو المدعى فلا يتم التقريب بخلاف طريقة اختارها بعض المحققين فانه يحصل منها ما هو المطلوب اعني كون
الادراك وجوديا محضا اذ يثبت منها ان الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي المحض الذي لا يكون السلب جزء لمفهومه سواء كان سلبا ثابتا
او عدوليا ويمكن ان يقال ان مقصود صاحب المطارحات ليس كون الادراك وجوديا محضا حتى يقال ان هذا المقصود لا يحصل من كلامه بل مقصوده
انتفاء السلب البسيط وهو يثبت من دليله وحاصل كلامه ان الادراك لا يكون سلبا محضا لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون المسلوب فيه ادراكا
او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك الادراك للزائل وجوديا اي امرا ثابتا سواء لم يكن السلب جزءا من مفهومه او كان ولكن
يكون له نحو من الثبوت كما في السلب العدولي الثابت اذ الانتفاء المحض اعني السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء وعلى الثاني فللنفس الخ ومنها ان
طريقة بعض المحققين اقوى من طريقة صاحب المطارحات لانه على طريقة اختارها بعض المحققين لو لم يوجد المدعى بل يوجد نقيضه وهو كون الادراك
امرا عدميا يلزم امر استحالته بينة وهو وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل واما على طريقة صاحب المطارحات يلزم على تقدير اخذ نقيض المدعى امر
استحالته ليست بينة وهو استحالة تعلق العدم بالعدم ومنها السلامة عن ورود الايراد الخامس المذكور سابقا الوارد على صاحب المطارحات فتذكره
قوله فيها وانت تعلم الخ هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات باثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الامر
العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون
مستلزما للوجود متعلق بقوله انتفاء وثانيا ان توضيح هذا الاثبات انه ليس معنى المقدمة المذكورة في الدليل ما هو المتبادر منها من ان الامر العدمي
لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليها منع بعض المحققين بان العدم يكون مضافا الى العمى مع ان العمى ليس بشيء بل يحتمل ان يكون معنى المقدمة
المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم هذا الانتفاء للوجود اي لوجود شيء لانه لو تعلق الانتفاء بعدم شيء
بحيث لا يستلزم هذا الانتفاء وجوده يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال واما اذا كان الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء بحيث يستلزم هذا
الانتفاء للوجود اي لوجود شيء فلا مضائقة فيه وهذا المعنى بين وظاهر لا سترة فيه فعدم العدم واللا عمى اللذان اوردا سندين للمنع
المقدمة الممنوعة ونحوهما كعدم العمى وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكن هذا الانتفاء مستلزم لشيء وهو الوجود في الاول والبصر في الاخير
فهو جائز واما ههنا فعلى تقدير كون الزائل ادراكا غير وجودي يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود اي لوجود شيء لان
هذا الزوال اللاحق والانتفاء لو كان مستلزما لوجود شيء فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء هو الادراك الحصولي او صفة اخرى غير الادراك الحصولي

٥ وتفطن من هذا اندفاع الايراد الرابع [illegible]

على الاول يلزم المطلوب لانه يثبت كون الادراك الحصولي وجوديا وهو المدعى وعلى الثاني يكون المآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الشق الاول ايضا
وفيه انا نقول يجوز ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء ولا يستلزم هذا الانتفاء وجود شيء فان قلت انه لو لم يستلزم هذا الانتفاء وجود شيء فلا يوجد
ذلك الشيء ونقيضه ايضا معدوم لعروض الانتفاء له فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال فلا بد ان يوجد ذلك الشيء قلت ارتفاع النقيضين الذي هو محال
في التصورات انما هو بمعنى عدم صدقهما على موجود لا بمعنى عدم وجودهما وتحققهما الا ترى ان العدم وعدمه كلاهما ليسا بموجودين ولو سلم ان ارتفاع النقيضين
محال في التصورات بمعنى عدم وجودهما فنقول ان الادراك لما كان انتفاء له يجوز ان يكون انتفاء ثابتا لا انتفاء محضا والادراك الذي هو انتفاء له ايضا
انتفاء ثابت فلا يكون هذا الادراك نقيضا للاول حتى يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول ولو سلم انه يلزم من عدم هذا الادراك وجود
الادراك الاول وهذا الادراك نقيض للادراك الاول فنقول يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول في الذهن ولا يلزم كون الادراك
الاول وجوديا وهو المطلوب فتدبر ثم اعلم ان في مقام استحالة ارتفاع النقيضين اعتراضا مشهورا وهو ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال لان ذلك
الارتفاع لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بالضرورة فالمقدم ايضا كذلك بناء على ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم
واما بيان الملازمة وهو ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين اذ هذا الارتفاع رفع للنقيضين ورفع كل شيء نقيضه ومن البين ان استحالة
احد النقيضين يوجب وجوب النقيض الآخر فلو كان احد النقيضين اعني ارتفاع النقيضين محالا يلزم وجوب النقيض الآخر وهو النقيضان فيلزم
ان يكون النقيضان واجبي الوجود ووجوب وجود النقيضين يوجب اجتماعهما فقد ثبت الملازمة واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس معنى ارتفاع النقيضين
رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين بانه لو كان ارتفاع النقيضين محالا لزم تحقق النقيضين معا فيلزم اجتماع النقيضين فان هذا المعنى ليس
بمحال لانه لو وجد رفع احد النقيضين فقط يصدق عليه ايضا انه رفع تحقق النقيضين معا بل معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين كما هو شان رفع
موضوع القضية الطبعية الذي ينتفي بانتفاء جميع الافراد وتحقيق المقام ان موضوع القضية الطبعية عبارة عن الطبيعة الملحوظة في الذهن مع العموم والاطلاق
فهذه الطبيعة تتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فاحد النقيضين بمنزلة موضوع القضية الطبعية وله فردان وهما النقيضان لانه يصدق على
كل واحد من النقيضين بانفراده انه احد النقيضين فاذا تحقق احد فرديه تحقق احد النقيضين ولا ينتفي احد النقيضين الا بانتفاء جميع افراده فرفع احد النقيضين
انما يتصور اذا ارتفع النقيضان اللذان هما فردان لاحد النقيضين وهذا الرفع محال ومعنى ارتفاع النقيضين ليس الا هذا الرفع فيكون محالا فاتضح
ما لزم من استحالة ارتفاع احد النقيضين وجوب احد النقيضين وظاهر ان وجوب احد النقيضين لا يستلزم اجتماع النقيضين فاندفع الاشكال
وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض الاول وتحقق النقيض
الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من
استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين ولا يخفى
انه في تقرير الاول يحتاج الى تقدير لفظ الاحد بدون قرينة قائمة عليه بل هذا التكلف في التقرير الثاني ايضا مع تكلف وقد يجاب عنه بان معنى
قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعيهما محال فيجب سلب معية رفعيهما وهذا السلب ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية
رفعيهما فتامل قوله فيهما مع انه الخ هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثبات المقدمة الممنوعة وحاصله انه قد اشتهر بين القوم ان السلب
حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت دون السلب فاذا اضيف السلب بحسب الظاهر الى السلب كان ذلك السلب سلبا للثبوت السلب بالحقيقة كيف وان الايجاب
والسلب والنفي والاثبات متناقضان بالاجماع فلو فرض سلب السلب حقيقة كان للسلب نقيضان احدهما الايجاب وثانيهما سلب السلب مع ان التناقض
لا يكون الا بين اثنين لا ازيد ولا انقص واما من اضاف السلب الى السلب حقيقة فاما انه لم يجعل التناقض من النسب المتكررة وما جعل الايجاب
نقيضا للسلب وعرف النقيض بالرفع او جوز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما المرفوع والثاني الرفع وبالجملة عدم تعلق السلب الا
بالثبوت مشتهر فبناء على ما اشتهر قال صاحب المطارحات الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فدليل صاحب المطارحات ليس الا جدليا
مبنيا على المقدمة المشهورة وليس ذلك الدليل برهانا تاما ليرد عليه المنع المذكور فان قلت انه لا فائدة في ذكر هذا القول او المشهور
لا يفي بالمقصود لانا نقول يجوز ان يكون الادراك السابق الزائل الذي تعلق به الادراك سلبا ثابتا بناء على كون الادراك صفة للنفس
الموجودة وبالادراك اللاحق زال ثبوته وهكذا كل ادراك ذو زوال الثبوت السلب فالامر العدمي لا يتعلق ح بالسلب بل بالثبوت وهو ليس بمحال

فلا يلزم وجودية الادراك وجودية محضة وهو المط قلت ان هذا القول وان لم يكن له دخل في اثبات المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا الا انه
يثبت به المقدمة الممنوعة فالفائدة في ذكره حاصلة فنفيها غير صحيح قوله فيها وظاهر هذا التصريح بفساد ترقي بعض المحققين من المنع الى ظهور البطلان
اي بديهي ان ذلك اي ما هو المشهور ليس بظاهر البطلان كما فهمه بعض المحققين ثم اعلم انه لما كان لاثبات المقدمة الممنوعة سبيل كما بينه المحشي تحرير
فقال المحقق الدواني في صدر دليله الاولي المبني عن سداد كلام صاحب المطارحات ايض ومقصوده ان هذا الكلام بدون التاويل خطاء واما بالتاويل
لم يقل فالصواب ليس بمبني على خطاء قطعا قوله فيها ثم لا يخفى ان التنبيه على ان كلام صاحب المطارحات ودليله اولى من دليل بعض المحققين وتوجيهه
ان الطريقة التي اخترع بعض المحققين تلك الطريقة لا تفي بالمقصود ولا يحصل منها المدعى لان تلك الطريقة انما تدل على الايجاب الجزئي اي ان بعض
الادراكات وجودي لانه انما يثبت منها وجودية الادراك الآخر الذي ينتهي اليه سلسلة الادراكات الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه والمقصود انما هو
الايجاب الكلي اي ان كل الادراكات وجميعها وجودي حتى يلزم ان علم جميع الاشياء الغائبة عنا حصولي ووجودي وهذا المقصود لا يحصل بما قال
بعض المحققين بل انما يحصل بالطريقة التي اختارها صاحب المطارحات فكان هذه الطريقة اولى فقال بعض الاعلام رح ما توضيحه ان ما اورده المحشي رح
بقوله ثم لا يخفى الخ على بعض المحققين فمشترك الورود بين صاحب المطارحات وبعض المحققين لان دليل صاحب المطارحات لا يدل الا على كون الادراك
السابق الزائل وجوديا ولا يدل على كون هذا الادراك الذي هو الاول المفروض الآن وجوديا فلا يثبت بطريقة صاحب المطارحات ايض كون
جميع الادراكات وجودية وهو المط بل انما يثبت منها وجودية البعض اي الايجاب الجزئي فلا فرق بين طريقة بعض المحققين وطريقة صاحب المطارحات
وما اجاب به المحشي عن هذا الايراد فهو ايض مشترك بين صاحب المطارحات وبعض المحققين فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كك يدفع
عن دليل صاحب المطارحات ايض وفيه ان طريقة صاحب المطارحات تدل على الايجاب الكلي اي كون جميع الادراكات وجودية كما مر منا سابقا
فتذكره على انا لو سلمنا انه لا يثبت بدليل صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات فنقول ليس غرض المحشي من قوله ثم لا يخفى آه ان طريق المحقق
لا يثبت وجودية جميع الادراكات وما في المطارحات يثبت وجودية جميعها حتى يرد ان ما في المطارحات ايض لا يثبت وجودية جميعها بل غرض المحشي من
هذا القول ان في تحرير المحقق خللا فلا يكون تحريره اولى مما في المطارحات فتدبر وتشكر قوله فيها اللهم الا ان يثبت الخ هذا اثبات ان الطريقة التي اخترعها
بعض المحققين تفي بالمقص اي الايجاب الكلي وتوضيح هذا الاثبات ان الثابت بالدليل صراحة ليس الا وجودية البعض لكن يلزم وجودية الجميع باستعانة
المقدمة المسلمة بين القوم وهو ان حقيقة جميع الادراكات واحدة فتكون افرادها موافقة في الوجودية والعدمية فاذا ثبت ان بعض الادراكات
وهو الادراك الذي ينتهي اليه سلسلة الادراك الآخر وجودي يثبت وجودية الكل ايض لاتحاد الحقيقة للادراكات وتوافقها في الوجودية والعدمية
فالفرق ليس بصحيح افاد بعض الاعلام في وجه الضعف الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم ما توضيحه ان كون الادراكات موافقة في الحقيقة والوجودية
والعدمية امر تجويزي لم يثبت الدليل فكان في حيز الخفاء فكيف يعتبر ههنا اذ للمانع ان يقول انه يجوز ان يكون الادراك جنسا او عرضا عاما
لامور مختلفة بالحقيقة ويكون بعضها وجودية وبعضها عدمية قال بعض المشاهير اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كك
امر مسلم عند المحققين فما المانع من جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية انتهى فتدبر قوله فيه نظر اي فيما قال بعض المحققين نظر قوله اذ على هذا الشق
الخ هذا دليل ورود النظر على ما قال بعض المحققين وحاصله انه على هذا الشق اي على شق ان يكون الامر الزائل عند العلم بشيء ادراكا غير حضوري
ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى ادراك وجودي لا يلزم ان يكون في النفس ادراكات غير متناهية مجتمعة كما قال بعض المحققين بل انما يلزم تعاقب
ادراكات غير متناهية واعدامها لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال وعدم انتهاء سلسلة الادراك الى الادراك الوجودي
يلزم ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير عند ادراك زيد مثلا المفروض
الآن منتفية لا موجودة ففي كل مرتبة اخذت لا يوجد ولا يتحقق الا الادراك الواحد وهو الادراك الاخير ولا يتحقق ادراكان معا بحسب الاجتماع
اصلا فضلا عن اجتماع الادراكات الغير المتناهية في النفس فما قال بعض المحققين من وجود الادراكات الغير المتناهية في النفس
بحسب الاجتماع غير مسلم قوله فالاولى الخ الفاء جزائية والشرط محذوف وتوضيحه انه اذا عرفت انه لا يلزم ادراكات
غير متناهية وانما يلزم اعدام الادراكات الغير المتناهية فالاولى ما قال بعض المحققين في هذا الشق اي في شق ان يكون الامر
الزائل عند العلم بشيء ادراكا ويكون الادراك عبارة عن الزوال ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي

المحض ان لا یقال باجتماع الادراکات الغیر المتناهیة بل یقال انه لو کان الادراک عبارة عن زوال الادراک یلزم ان یکون جمیع الادراکات السابقة المتقدمة علی الادراک اللاحق الاخیر اعنی ادراک زید مثلا منتفیة حین تحقق هذا الادراک اللاحق الاخیر لان هذا الادراک الاخیر اللاحق زوال لادراک یکون سابقا علیه وذلک السابق لکونه ادراکا ایضا زوال لسابقه وهکذا الی ما لا نهایة له فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق العلم الاخیر وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان العلوم السابقة تکون باقیة قطعا عند تحقق العلم اللاحق والا فلا یثبت ما هو مثبت عندهم من ان العلوم تتزاید یوما فیوما والمعنی ان العلوم السابقة المتقدمة لا تزول عن ذواتنا عند تحقق الادراک اللاحق بل یکون تلک الادراکات المتقدمة السابقة باقیة فی نفوسنا عند تحقق الادراک اللاحق الا تری ان عند علمنا بالنتیجة لا ینتفی العلم بالمقدمات راسا وکیف فان لم یکن تلک العلوم باقیة عند تحقق الادراک اللاحق لزم ان یکون نفوسنا عالمة بعلم واحد فی جمیع الاوقات وهو باطل یکذبه الوجدان فان قلت ان ما هو المثبت عندهم وهو من البدیهیات من ان العلوم تتزاید یوما فیوما کاف لابطال الشق الاول وهو کون الزائل ادراکا فانا نقول لا نفقد الادراک السابق عند تحقق الادراک اللاحق فکیف یکون الادراک السابق زائلا فح لا یحتاج الی المقدمات الاخر ولا حاجة الی الاطالة قلت ان تعیین الطریق لیس من داب المناظرین والاطالة لیست بخالیة عن الافادة فتدبر وانما قال المحشی فالاولی ولم یقل فالصواب لانه یجوز ان یحمل کلام بعض المحققین علی المعنی الصحیح وذلک المعنی الصحیح اما هذا المعنی الذی ذکره المحشی بقوله فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق الادراک الاخیر فیکون معنی کلامه ح والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة من حیث الانتفاء لانه یکون علی هذا التقدیر کل ادراک انتفاء لادراک آخر حاصل قبله فیکون جمیع الادراکات السابقة منتفیة عند تحقق الادراک اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلک واما المعنی الذی سیجئ من المحشی فی جواب النظر المذکور المصدر بقوله ویمکن ان یجاب عنه الخ فانتظره قال احسن المحققین یبقی الکلام فی اللزوم ای فی لزوم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق الادراک اللاحق لو کان الادراک زوالا للادراک ولا ینتهی سلسلة الادراکات الی الادراک الوجودی المحض لانه لا یلزم حینئذ ان لا یوجد الادراکات السابقة اصلا عند تحقق الادراک اللاحق الاخیر بل انما یلزم ان لا یجتمع مع الادراک اللاحق الاخیر ما کان مرفوعا له ای ما کان الادراک اللاحق الاخیر رفعا له فح یجوز ان یجتمع مع الادراک اللاحق الاخیر الادراکات السابقة التی لیس الادراک اللاحق الاخیر فعلا لها انتفاء جمیع الادراکات السابقة وما اورد علیه بعض الفضلاء بان توضیحه ان غرض المحشی المحقق انه یلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة الماخوذة مع الادراک اللاحق الاخیر فی سلک سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراک اللاحق الاخیر وهذا اللزوم ظاهر لان الادراک اللاحق الاخیر فی سلسلة واحدة لما کان عبارة عن الزوال یکون انتفاء بالذات لادراک سبقه وانتفاء بالعرض لادراک سابق علی ما سبقه وهکذا فلا جرم یکون الادراک اللاحق الاخیر رافعا للادراکات السابقة بالذات او بالواسطة فینتفی جمیع تلک الادراکات عند تحقق الادراک الاخیر اللاحق قطعا ففیه مساغ منع ان الادراک الاخیر انتفاء للسابق علی سابقه فتدبر قوله لا یقال الخ هذا منع علی قوله فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقة وتوضیحه انا لا نسلم لزوم انتفاء جمیع الادراکات السابقة عند تحقق الادراک اللاحق الاخیر لان الادراکات علی هذا التقدیر ای علی تقدیر کونها زوالات للادراکات لا تکون عبارة الا عن اعدام الادراکات فان کل ادراک لاحق عبارة عن انتفاء ادراک سبقه فاذا تحققت اعدام ادراکات غیر متناهیة تحققت الادراکات الغیر المتناهیة نفسها ایضا لان الادراکات لیست عبارة الا عن تلک الاعدامات فلا یلزم ان یکون جمیع الادراکات السابقة منتفیة عند تحقق اللاحق الاخیر بل یکون جمیع الادراکات السابقة متحققة عند تحققه فیتم ما قال المحقق الدوانی من انه یلزم ان یکون للنفس ادراکات غیر متناهیة قوله لانا نقول الخ جواب عن المنع باثبات المقدمة الممنوعة بعد تمهید مقدمة وهی ان الادراک علی تقدیر کونه عدما وانتفاء للادراک لا یکون عدما محضا وانتفاء بحتا وزوالا صرفا کما یکون الزوال الصرف والانتفاء المحض فی السالبة البسیطة التی یحکم فیها بسلب المحمول عن الموضوع فحسب نحو زید لیس بقائم بل یکون الادراک علی ذلک التقدیر انتفاء ثابتا وزوالا قائما کما یکون الانتفاء الثابت فی الموجبة المعدولة المحمول التی یحکم فیها بثبوت السلب المحمول للموضوع نحو زید لا حجر وذلک بوجهین الاول بان الادراک صفة منضمة قائمة بشئ موجود اعنی المدرک وهی النفس الناطقة وکل صفة منضمة قائمة بشئ موجود ثابت له فالادراک ثابت لذلک الشئ وهو المدرک اما الصغری فظاهرة واما الکبری فلان القیام بالشئ هو الثبوت له والانتفاء المحض لا یکون فیه ثبوت فکیف یکون الادراک سلبا محضا بل لا یکون علی ذلک التقدیر الا سلبا ثابتا والوجه الثانی ما اورده القاضی الشیخ بلی رحمه الله توضیحه ان الادراک منشاء للامتیاز ای یحصل به امتیاز المعلوم عن الاغیار عند المدرک ولا شئ من الانتفاء المحض بمنشاء للامتیاز فلا شئ من العلم والادراک بالانتفاء المحض اما الصغری فظاهرة لا حاجة الی بیانها واما الکبری

مولانا محمد حسن

المولوی غلام نبی

المولوی احمد علی

ن الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازاً بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك كلما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشأ للامتياز عن الغير فالعدم
ض لا يكون منشأ للامتياز عن الغير اما المقدمة الاخيرة اعني قولنا كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشأ للامتياز عن الغير فظاهرة واما المقدمة الاولى اعني قولنا
ن الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازا بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك فلان الاعدام والسلوب لو كانت ممتازة بانفسها لم يكن الحصر
ع شيء كالانسان وسلب ذلك الشيء كالانسان حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بحيث يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين وملاحظتهما والتالي
ف فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لما كانت الاعدام والسلوب متمايزة بذواتها فيجوز ان يرتفع الانسان وان يرتفع هذا السلب الخاص ايضا ويجوز
ان يكون للانسان سلب آخر غير هذا السلب فيكون الانسان مسلوبا بالسلب الآخر الممتاز عن هذا السلب المخصوص بذاته المخصوصة وفيه خدشة تقريرها
اللازم قول المستدل كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشأ للامتياز عن الغير اذ التمايز بالذات ليس ضروريا للمنشائية للامتياز ومن ادعى ان التمايز بالذات لا بد
برهنة في كون الشيء منشأ للامتياز ولا يكفي لكون الشيء منشأ للامتياز كون ذلك الشيء ممتازا بالغير فعليه اثبات دعواه ومجرد دعوى الضرورة لا يسمع
وبالجملة يجوز ان يكون الانتفاءات والاعدامات ممتازة بالاضافة الى ملكاتها وتكون تلك الانتفاءات منشأ للامتياز عن الغير والجواب عنها ان
الملكات ههنا ايضا سلوب بسيطة لانها العلوم وهي الانتفاءات المحضة على التقدير المذكور فلا يكون تلك الملكات ممتازة بذواتها فكيف تكون باعثة
لامتياز السلوب المضافة الى تلك الملكات فان قلت ان تمايز السلوب المضافة الى الملكات لا يتوقف الا على الاضافة الى الملكات ولا يتوقف
تمايز السلوب على تمايز تلك الملكات فيجوز ان لا يكون الملكات ممتازة ويكون السلوب المضافة اليها ممتازة قلت ان امتياز السلوب انما يتوقف على امتياز
ملكاتها اذ من الضرورة ان الاضافة لا تكون باعثة لكون المضاف متميزا الا اذا امتاز المضاف اليه فما لم يكن المضاف اليه ممتازا كيف يكون المضاف
ممتازا قوله واللازم الخ شروع في الجواب وتوضيحه ان اللازم على تقدير كون كل ادراك زوال اثبات الادراك السابق عليه انما هو الانتفاءات المحضة
والزوالات الصرفة لان الادراك السابق انتفاء ثابت فزوال الانتفاء الثابت لا يكون الا بزوال قيده وهو الثبوت دون زوال الانتفاء لان تعلق
العدم بالعدم المحض لا معنى له على انه من المقررات في موضعها ان النفي اذا ورد على مقيد يرجع الى القيد فيصير القيد مرتفعا كقولنا ما جاءك اكبا
فبتحقق الانتفاء اللاحق زال وصف الثبوت عن الانتفاء السابق وبقي الانتفاء المحض وهكذا اذا تحقق بعد هذا اللاحق ادراك آخر وهكذا في كل
مرتبة فلم يلزم الا تحقق الانتفاءات المحضة الباقية بعد زوال الثبوت وهذه الانتفاءات المحضة ليست بادراكات ولا يلزم تحقق الانتفاءات
الثابتة التي هي الادراكات فلا يلزم اجتماع نفس الادراكات كما هو دعوى المحقق الدواني بل يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند
تحقق الادراك اللاحق فيثبت المقدمة الممنوعة وقد يقرر الجواب بان السلب البسيط والايجاب متناقضان فيمتنع ارتفاعهما كما يمتنع
اجتماعهما واما السلب الثابت فهو اخص من نقيض الايجاب وهو السلب البسيط ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فيتحقق الاعم وهو
السلب البسيط فيلزم الانتفاءات المحضة فتامل وههنا انظار دقيقة الاول ما افاده احسن المحققين رح وهو ان السلب المحض البسيط
يلازم السلب العدولي الثابت اذا كان الموضوع موجودا كما في قولنا زيد ليس بقائم اذا كان زيد موجودا يصدق زيد لا قائم ايضا والموضوع
ههنا النفس الناطقة وهو موجود فاذا لزم الانتفاءات المحضة للادراكات الغير المتناهية يلزم الانتفاءات الثابتة ايضا وهي الادراكات
وقد يتم فقد يتم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ادراكات غير متناهية مجتمعة ولا يثبت المقدمة الممنوعة وهذا النظر ماخوذ مما افاده جد جدي كمال
الملة والدين رح حيث قال انت خبير بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة
وقد فرض ههنا وجود الموصوف فان الكلام عند تحقق الادراك الاخير ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم المحض
لزم الاعتراف بتحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق رح ومثل هذا يرد على المحشي فيما
سيجيء عنقريب بقوله اقول قد عرفت الخ انتهى قوله قدس سره اذا كان الموصوف اي موصوفه فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله قدس سره والسالبة اي السالبة التي يحكم فيها بالسلب المحض قوله قدس سره معدولة وهي التي يحكم فيها بالانتفاء الثابت قوله قدس سره
عند تحقق الادراك الاخير اي الذي هو عدم ثابت قوله قدس سره موجود لانه لا بد للسلب الثابت من وجود الموضوع كما هو المقرر قوله قدس سره
التزام الادراكات اي التي هي الانتفاءات الثابتة لا يقال ان اللازم ان الانتفاء المحض صفة للنفس وان موضوع الانتفاء هو النفس اذ لا يقال
النفس معدومة بل موضوع الانتفاء والزوال ما يوجد فيه الزوال وما يوجد فيه الزوال لا يكون الا زائلا ومعدوما فالزوال صفة

زائل فكيف يكون الموضوع موجودا حتى يلزم من اقرار العدم المحض الاقرار بالعدم الثابت ويلزم من التزام الاعدام التزام الادراكات فنقول
ان العلم ليس الا صفة قائمة بالمدرك وزوال تلك الصفة وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل على طريق السلب البسيط لكنه منسوب الى محل هي
نفس النفس بالعرض من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه الا ترى ان السواد الزائل عن الجسم زوال ذلك السواد صفة له بالذات فيقال السواد زائل
عن الجسم الا ان زواله صفة للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا لزوال السواد وبالجملة المدرك هو النفس فذلك
هو الموضوع وهو موجود فان قلت ان العدم المحض يكون انتفاء ثابتا عدوليا اذا كان ما هو الموصوف بالذات موجودا واما اذا كان ما هو الموصوف
بالعرض موجودا فلا يكون السلب البسيط سلبا ثابتا بل يبقى انتفاء صرفا قلت هذا القول دعوى بلا دليل فلا يسمع وايضا نجيب عن النظر بان العدم المحض
مغاير للعدم الثابت بحسب المفهوم وبحكم كليهما والشاهد على التغاير ان العدم الثابت يكون ادراكا بخلاف العدم المحض فانه لا يكون ادراكا
فنقول ان الموصوف وهي النفس المدركة وان كان موجودا لكنه لا نم ان يصير الانتفاء المحض ح انتفاء ثابتا لانه يجوز ان يكون لصدق الانتفاء
الثابت مانع وهو فرض بان الادراكات السابقة معدومة عن النفس راسا وبالكلية الا الاخير وليست الاعدام المحضة معدولة فلا يصدق
السالبة في هذه الصورة معدولة ولا يكون الاعتراف بالعدم المحض عين الاعتراف بالعدم الثابت ولا يكون التزام الاعدام المحضة عين التزام الاعدام
الثابتة التي هي الادراكات فان قيل انا لا نم ان المفروض ههنا ان الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك الاخير اللاحق فلا نم وجود المانع قيل هذا
مقابلة المنع بالمنع وهو غير جائز عند النظار مع ان المفروض ان ليس انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير اللاحق الا ان العقل يجوز هذا
الفرض وليس للعقل مانع عن هذا الفرض فيكون المانع موجودا فتدبر والثاني انا لا نم ان النفي اذا دخل على مقيد متوجه الى القيد فقط لان انتفاء المقيد
كما يكون بانتفاء القيد كذلك يكون بانتفاء المقيد والقيد كليهما معا فيجوز ان يكون الانتفاء ههنا كذلك فيكون الانتفاء والثبوت كلاهما منتفيين
بان ينتفي الادراك بالراس فلا يلزم تحقق الانتفاءات المحضة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة اللهم الا ان يقال ان النفي وان كان يجوز بان يكون
متوجها الى المقيد والقيد كليهما معا الا ان المتبادر الى الفهم والاكثر في الاستعمال انما هو ان يكون النفي متوجها الى القيد فقط والكلام في المتبادر فتدبر
والثالث ان زوال الانتفاء الثابت لا يستلزم الانتفاء المحض كما قال المحشي لان قولنا زيد لا ضاحك موجبة معدولة وفيها انتفاء ثابت وزواله
قد يكون بالانتفاء المحض بان يكون زيد معدوما فيصدق زيد ليس بلا ضاحك وقد يكون زواله بالايجاب المحصل بان يثبت الضحك لزيد فيقال زيد
ضاحك فتدبر والرابع ان رجوع النفي الوارد على مقيد الى القيد فقط انما هو قاعدة لفظية ولا يلتفت الى امثالها في المعقول والدقة الفلسفية والكلام
ههنا في ان النفي ورد على الادراك السابق الذي يعبر عنه بالانتفاء الثابت اي الادراك السابق الذي هو مصداق الانتفاء الثابت
لا على لفظ الانتفاء الثابت الذي فيه تقييد فتدبر قوله ويمكن الجواب الخ لما كان رفع النظر عن كلام المحقق الدواني ممكنا دفعه فقال ويمكن الخ وتوضيح
ذلك القول انه يمكن الجواب عن النظر الوارد على بعض المحققين المذكور بقول المحشي اقول فيه نظر الخ بتحرير المقدمة الممنوعة بان المقص
اي مقص بعض المحققين بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك
الاخير اللاحق في زمان واحد في النفس حتى يرد عليه المنع المذكور في النظر من قوله لا يلزم ادراكات غير متناهية الخ بل مقصود بعض المحققين
من قوله والا لكان الخ لزوم تعاقب تلك الادراكات اي لزوم حصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير اللاحق في الذهن
على سبيل التعاقب بان يكون واحد من تلك الادراكات قبل الاخر لا على نهج الاجتماع فمعنى قول بعض المحققين والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية على وجه التعاقب قوله ولا شك الخ توضيحه انه لا ريب في انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه لا ينتهي سلسلة الادراكات
الى ادراك وجودي يلزم حصول ادراكات غير متناهية في الذهن متسلسلة في جانب الماضي حادثة على وجه التعاقب بان يوجد واحد منها
قبل واحد واللازم اعني وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان السابق الماضي على وجه التعاقب محال فكذا الملزوم اعني كون
الادراك زوالا للادراك السابق عليه وعدم الانتهاء الى الادراك الوجودي المحض وفي حيزه المقص اعني كون الادراك
عبارة عن التحصيل واما الملازمة فبالشكل الاول الذي هو بين الانتاج بان يقال كل ادراك زوال الادراك وزوال الادراك
ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحقق ذلك الادراك فكل ادراك ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحققه
فلا جرم يكون الزائل السابق موجودا في زمانه وثابتا للنفس قبل ان يتعلق الزوال به ثم عرض له الزوال وهكذا يكون كل م

ما عليه الجمهور والتفصيل سياتي ١٢ مولوي محمد علي

ه الادراكات موجودًا في زمانه قبل تعلق الزوال به فلزم ما هو المقصود من لزوم ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب فصغرى هذا الشكل مطوية
بين المحشي بكبراه بقوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اي تحقق ذلك الشيء واما بطلان اللازم وهو وجود الادراكات الغير المتناهية
في الزمان الماضي على وجه التعاقب فعلى تقدير حدوث النفس كما هو مذهب المشائين ومنهم ارسطو وتابعاه الشيخ ابو نصر الفارابي وهو المعلم الثاني والشيخ
ابو علي بن عبد الله بن سينا وهو المعلم الثالث مسلم كما قال المحشي في حاشيته على شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون
زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي الى مبدا الولادة فكيف يسع ذلك الزمان المتناهي حصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على وجه
التعاقب في ذلك الجانب لان حصول الامور الغير المتناهية يقتضي زمانا غير متناه فلو انا نقول تسلسل الادراكات ولو على سبيل التعاقب يقتضيان يكون
قبل كل ادراك ادراك فنسأل ان الادراك الذي حدث بعد حدوث النفس لا يخ اما ان يكون زوال الادراك سابق عليه ايضا او لا لا سبيل الى الثاني
لانه خلاف المفروض ولا سبيل الى الاول ايضا لانه يوجب ان يكون الادراك موجودًا قبل حدوث النفس وهو بط لانه يستلزم قيام الصفة بدون
قيام الموصوف كذا قال بعض العلماء رح واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فبطلان اللازم وهو وجود الادراكات
الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب خفي غير مسلم عند الكل فان قرّيحة مالت الى ان مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن كون النفس
خالية عن جميع الادراكات الحصولية نظرية كانت او بديهية مختصة بكون النفس حادثة والشاهد على هذا التخصيص احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور
والتصديق على تقدير كون جميعها نظريين على حدوث النفس فلو كانت مرتبة العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس ايض فيكون التسلسل المذكور محالا على
تقدير قدم النفس ايض فلما احالوا استحالته على تقدير حدوثها فعلم ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فلو كانت النفس قديمة وليس لها مرتبة العقل الهيولاني
فيجوز ان يحصل لها ادراكات سابقة غير متناهية في الزمان الماضي الغير المتناهي على وجه التعاقب وانت لا يذهب عليك ان الكلام على مذهب
المشائين فلو لم يتم بطلان اللازم على مذهب بعض الاشراقيين فلا ضير فيه على انا نقول ان مرتبة العقل الهيولاني ليست مختصة بحدوث النفس عندهم
بل هي موجودة على تقدير قدم النفس ايضا وفي هذه المرتبة ليس العلم الحصولي بل انما يحصل العلم الحصولي للنفس بعد زوال هذه المرتبة
فينتهي العلوم من جانب المبدا الى تلك المرتبة فكيف يكون للنفس على تقدير قدمها ايضا ادراكات غير متناهية في الزمان الماضي
على وجه التعاقب فزمان وجود النفس حين القدم وان كان غير متناه الا ان زمان ادراكها متناه من جانب الماضي فلا يسع
الادراكات الغير المتناهية ويمكن ان يقال ان الوجدان شاهد بانه في حالة الولادة ليس ادراك شيء فلو كان الادراك زوال
الادراك فالادراك الذي فرض اولا حيث لم يكن قبله مرتبة الادراك لانتهاء زمان العلوم من جانب المبدا بناء على وجود العقل
الهيولاني لا يخ اما ان لا يكون زوال الادراك السابق او يكون زوال والاول خلاف المفروض وعلى الثاني فلا يخ اما ان يكون هذا
الادراك السابق قبل الولادة او معها او بعدها والكل بط اما الاول فلان الادراك السابق على الولادة لو وجد فتحصيل الادراك حين الولادة
ايض فيلزم خلاف المفروض واما الثاني فلانا فرضنا انه ليس مع الولادة ادراك فلو فرض مع الولادة ادراك يلزم التخلف واما الثالث فلان
الادراك السابق ان كان عين ما هو زوال له يلزم تقدم الشيء على نفسه لان السابق مقدم وهو محال وان كان الادراك السابق غير ما هو
زوال له فيكون ذلك السابق حادثا بعد حدوث ما هو زوال له لان ما هو زوال له فرض اول الحوادث وبالجملة لا يبقى السابق ح سابقا وهو
محال فتدبر وما فهموا من ان احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس تدل دلالة ظاهرة على
ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فكيف توجد على تقدير قدمها ففيه انه ليس استحالة التسلسل المذكور مخصوصة بحدوث النفس بان لا يكون ذلك التسلسل
محالا على تقدير قدمها لانه لو كانت النفس قديمة ويكون تعلقها بالبدن حادثا فيكون التسلسل المذكور محالا قطعا فعلم ان استحالة التسلسل موقوفة على
حدوث تعلق النفس بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة ولو كانت النفس قديمة ويكون تعلق النفس بالبدن ايض قديما فلا يكون التسلسل المذكور
محالا فمراد القوم من حدوث النفس الذي احالوا استحالة التسلسل المذكور عليه حدوث تعلق النفس بالبدن لا حدوث نفس النفس فلا يكون هذه
الاحالة دالة على تخصيص تلك المرتبة بحدوث النفس فان قلت انه قد وقع في عبارات المشائين القائلين بحدوث النفس ان هذه المرتبة تكون
في مبدا الفطرة ومبدا الفطرة لا يكون على تقدير قدم النفس فهذه المرتبة لا تكون على تقدير قدم النفس بل تكون مختصة بحدوثها قلت لعل المراد بمبدا الفطرة مبدا التعلق
بالبدن لا مبدا وجودها ثم اعلم انه انما سميت مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية بالعقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى فكما ان الهيولى الاولى

١٥ اسـ الحافظ على محنع بعضهم حرمه ...

قابلۃ صرفۃ مستعدۃ للکمالات ولیس لہا فی حد نفسہا کمال بالفعل فکانت النفس فی تلک المرتبۃ عاریۃ وخالیۃ عن العلوم الکلیۃ والجزئیۃ وصالحۃ لان یحصل لہا العلوم
الجزئیۃ بالاحساس وغیرہ والعلوم الکلیۃ بطرقہا وتختلج فی القلب انہ لم لا یجوز ان یکون للنفس فی مبدأ الولادۃ صاحبۃ صورۃ علمیۃ تکون باعثۃ لانکشاف
الاشیاء فیکون العلوم لہا حاصلۃ بالفعل ولکن لما لم یکن فی خزانتہا قوۃ کمال الاخذ فیغلب علیہا النسیان ولا تعلم بعد النشوء والنماء انہ ای شیء کان معلوما
لہا فی مبدأ الولادۃ فح لا یثبت تلک المرتبۃ فان قلت ان الطفل فی مبدأ الولادۃ لا یعرف احدا ثم بعد زمان یعرف مثلا امہ ثم اباہ ثم وثم الی ان
یعرف الجزئیات الکثیرۃ بالاحساس ثم یصعد الی ادراک الامور الکلیۃ فیکون ہذہ المرتبۃ ثابتۃ للنفس قطعا قلت کیف یسلم ہذا ما لم یقم علیہ برہان
قوی وقد اوردوا دلیلا علی نفی تلک المرتبۃ راسا ای مطلقا سواء کانت النفس حادثۃ او قدیمۃ وتقریرہ موقوف علی تمہید مقدمۃ وہی ان
مفہوم المعلوم المطلق ای الذی یحصل فی الذہن فی احد الازمنۃ بوجہ ما ای بنفسہ او بوجہہ ذاتیا کان ذلک الوجہ او عرضیا سواء کان ذلک
الوجہ آلۃ لملاحظۃ ذلک الشیء کما فی علم الشیء بالکنہ وبالوجہ او لم یکن کما فی علم الشیء بکنہہ او بوجہہ ومفہوم المجہول المطلق ای الذی لا یحصل
فی الذہن فی احد من الازمنۃ اصلا ای لا بنفسہ ولا بوجہہ الذاتی ولا بوجہہ العرضی متضادان وبعد تمہیدہا نقول لو کانت مرتبۃ العقل
الہیولانی التی ہی عبارۃ عن خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیۃ واقعیۃ ومتحققۃ للنفس فی نفس الامر فکانت تلک المرتبۃ مثلا لنفس بشر ثم
اذا خرجت نفس بشر من تلک المرتبۃ یجوز ان یحصل لہا ابتداء قبل حصول المعانی الاخر مفہوم المجہول المطلق الذی مر ذکرہ لان [جزاء لو ۱۲] الوجدان السلیم شاہد علی
انہ لا مانع لحصول ہذا المفہوم لنفس بشر ابتداء فح نقول بکر اما ان یکون معلوما لنفس بشر او مجہولا مطلقا عندہ وکلاہما یستلزمان المحال اما الاول فلان
الشیء لا یکون معلوما الا بان یحصل بنفسہ او بوجہہ الذاتی او العرضی وقد فرضنا انہ لم یحصل لنفس بشر سوی مفہوم المجہول المطلق مفہوم فلا جرم یکون ہذا
المفہوم عنوانا ووجہا لبکر والوجہ یکون صادقا علی ذی الوجہ فیصدق علی بکر مجہول مطلق حین کونہ معلوما مطلقا وہذا باطل فانہ اجتماع الضدین
واما الثانی فلان بکرا لو کان مجہولا مطلقا فیصدق علیہ مفہوم المجہول المطلق وقد فرضنا ان ہذا المفہوم حاصل لنفس بشر فیکون بکر معلوما للنفس
بشر بالوجہ وہو مفہوم المجہول المطلق فیلزم ان یکون بکر معلوما مطلقا حین کونہ مجہولا مطلقا اذ لا معنی للمعلوم المطلق الا ما یکون حاصلا
بوجہ ما وہو ایضا باطل فانہ اجتماع الضدین ایضا وبالجملۃ لو کانت تلک المرتبۃ من الواقعیات لزم ان یکون الشیء معلوما مطلقا حین کونہ مجہولا
مطلقا او مجہولا مطلقا حین کونہ معلوما مطلقا وکلاہما محالان والمستلزم للمحال محال فلم یکن تلک المرتبۃ من الواقعیات وہو المط وہذہ الشبہۃ تسمی
بالجذر الاصم ای الاشکال الذی لا یسمع الجواب القوی من احد واما الاجوبۃ التی اوردہا الکملۃ لدفع ہذا الاشکال فہی کثیرۃ منہا انا لا نم انہ
یحصل لنفس بشر اولا بعد خروجہا عن مرتبۃ العقل الہیولانی مفہوم المجہول المطلق لان مفہوم المجہول المطلق لیس الا مفہوما کلیا نظریا و
حصول ہذا المفہوم ابتداء لمن کان فی تلک المرتبۃ بعد خروجہ عن تلک المرتبۃ خلاف العقل السلیم لانہ من البدیہیات ان الطفل اذا شرع فی
الادراکات وتنقلت نفسہ عن مرتبۃ العقل الہیولانی لا یدرک الا صورۃ الاب والام ومثل تلک الصور من الجزئیات المحسوسۃ وکذا یدرک
البدیہیات الاخر کالحرارۃ والبرودۃ وغیرہا وایضا ینتزع المعانی الجزئیۃ عن الجزئیات المحسوسۃ کانتزاع المحبۃ من الام والمرضعۃ وبعد الزمان
الکثیر یحصل للنفس علوم الکلیات فکیف یحصل للنفس ابتداء المفہوم الکلی وفیہ ان النفس اذا کانت فی مرتبۃ العقل الہیولانی ثم خرجت عنہا فحصول
المفہومات الکلیات لہا وان کان ممتنعا بحسب العادۃ لان عادتہا ان تدرک الجزئیات الا ان ہذا الحصول لیس محالا عقلا لان العقل یجوزہ فیکون
ممکنا عقلا وما ہو ممکن لا یلزم من فرض وقوعہ محال فعلی ہذا لا یلزم الاستحالۃ المذکورۃ وہی کون الشیء معلوما مطلقا حین کونہ مجہولا مطلقا و
مجہولا مطلقا حین کونہ معلوما مطلقا الا من وجود تلک المرتبۃ لا من حصول ہذا المفہوم الکلی للنفس وما یلزم منہ الاستحالۃ یکون محالا فیکون
وجود تلک المرتبۃ محالا ویمکن ان یقال انہ من المقررات ان فہم معنی المشتق لا یتصور بدون فہم معنی المشتق منہ فکیف یحصل اولا مفہوم المجہول
المطلق بدون تصور مفہوم الجہل فتامل ومنہا ما اوردہ بعض الفضلاء رح وتفصیلہ انا نختار الشق الاول وہو ان بکرا معلوم لنفس بشر فنقول
المجہول المطلق مقید بالمطلق ومطلق المجہول مع عزل اللحاظ عن قید المطلق مطلق ومن الضروریات ان المطلق یحصل فی ضمن المقید
فاذا حصل لنفس بشر مفہوم المجہول المطلق فلا بد من ان یحصل لہا فی ضمنہ مفہوم مطلق المجہول ایضا فیکون مفہوم مطلق المجہول
عنوانا لبکر ویکون بکر معلوما بہذا العنوان وما لزم منہ الا کون بکر فردا لمفہوم مطلق المجہول حین کونہ معلوما ولا استحالۃ فیہ لانہ یجوز
ان یکون بکر مجہولا بالوجہ الذاتی ویصدق علیہ مفہوم مطلق المجہول ویکون معلوما بالوجہ العرضی وہو مفہوم مطلق المجہول فیکون

بكر معلوما وفرد المفهوم مطلق المجهول ايضا في زمان واحد وفيه ان عنوان المجهول المطلق مقيد وعنوان مطلق المجهول مطلق لكنه ليس الكلام في
العنوان وانما الكلام في معنون المجهول المطلق وليس في المعنون مطلق ومقيد حتى يقال انه اذا حصل للنفس بشر مفهوم المجهول المطلق الخ ولو سلمنا ان
في المعنون ايضا مطلقا ومقيدا فنقول انه لو حصل مفهوم مطلق المجهول بسبب حصول مفهوم المجهول المطلق يلزم خلاف المفروض لان المفروض انه لم يحصل مفهوم
سوى مفهوم المجهول المطلق فتدبر ومنها انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم للنفس بشر بعنوان المجهول المطلق فيكون بكر فرد المفهوم المجهول المطلق
فيلزم كون بكر مجهولا مطلقا عند كونه معلوما مطلقا فنقول ليس هذا اللازم بباطل لان المراد بالمجهول المطلق ما لم يكن حاصلا ومعلوما بغير مفهوم المجهول
المطلق وان كان حاصلا ومعلوما بمفهوم المجهول المطلق وبكر ليس معلوما للنفس بشر الا بمفهوم المجهول المطلق لا بغير هذا المفهوم فيصدق على بكر حين كونه
معلوما للنفس بشر المجهول المطلق بالمعنى المراد المذكور ولا استحالة فيه لانه لا يلزم ح اجتماع الضدين وفيه ان هذا الجواب ناش من الغفلة عن
معنى المجهول المطلق لان معنى المجهول المطلق ما لا يحصل في الذهن في شئ من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي ولا بوجهه العرضي لا كما زعم المجيب
من ان معنى المجهول المطلق ما لا يكون حاصلا ومعلوما بغير مفهوم المجهول المطلق وان كان معلوما وحاصلا بهذا المفهوم ومنها انا نختار
الشق الثاني وهو ان بكرا المجهول مطلق للنفس بشر ولكن ليس بكر مجهولا مطلقا في زمان الحال بل كان بكر مجهولا مطلقا في الزمان الماضي
وقد صار بكر الآن معلوما مطلقا بمفهوم المجهول المطلق فلم يلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا وانما لزم ان يكون بكر معلوما مطلقا الآن
بمفهوم المجهول المطلق وقد كان مجهولا مطلقا في الزمان الماضي ولا استحالة فيه لانه لا يلزم ح اجتماع الضدين لاختلاف الزمان وهذا كما ان بكرا كان
نائما في الزمان الماضي وقد صار الآن مستيقظا ولذا يقال ان كل نائم مستيقظ وهذا الجواب قد عرضه الفاضل اللبكني رح في خدمة استاذه
احسن المحققين رح فحسنه وقال انت غنيمة فقال الفاضل اللبكني يا مولانا انتم من مغتنمات العصر فقام احسن المحققين وعانق مع الفاضل
اللبكني والصقه بصدره وقرأ المصرعة الفارسية ؎ ما هم غنيمتيم شما هم غنيمت ايد ✤ ولا يخفى عليك ما فيه فان مفهوم المجهول المطلق ما لا يحصل
في الذهن في شئ من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي ولا بوجهه العرضي لا كما زعم المجيب ان معنى المجهول المطلق ما لا يكون معلوما في
زمان ويكون معلوما في زمان آخر فتدبر ومنها ان الشئ لا يكون معلوما بسبب حصول وجه من الوجوه ولا يكون وجه مبدء لانكشافه الا اذا لم
يكن ذلك الوجه منافيا لكون ذلك الشئ معلوما واما اذا كان ذلك الوجه منافيا لكون الشئ معلوما فلا يكون الوجه مبدء لانكشاف
ذلك الشئ ولا يكون ذلك الشئ معلوما وحاصلا بسبب حصول هذا الوجه لان المنافي لانكشاف الشئ لا يكون باعثا لانكشاف ذلك
الشئ واذا عرفت هذا فنقول انا نختار الشق الثاني وهو ان بكرا المجهول مطلق ومفهوم المجهول المطلق صادق على بكر ووجه من وجوه
بكر ولكن لما كان هذا الوجه منافيا لكون بكر معلوما وحاصلا فلا يكون هذا الوجه مبدء لانكشاف بكر لما عرفت ان الشئ لا يكون معلوما بوجه
من وجوهه الا اذا كان ذلك الوجه غير مناف لمعلومية ذلك الشئ وبالجملة لا يلزم من حصول هذا الوجه حصول بكر وعلمه فلا يلزم كونه معلوما
مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا فلا يلزم اجتماع الضدين وفيه ان القول بكون مفهوم المجهول المطلق وجها لبكر ومنافيا للمعلومية ليس الا قولا بالمتنافيين
اذ لما كان مفهوم المجهول المطلق وجها لبكر ولوحظ وصدق مفهوم المجهول المطلق على بكر فكيف لا يكون بكر معلوما ومنكشفا وحاصلا بل لا بد من
ان يكون حاصلا وانكاره مكابرة محضة فلا يسمع ومنها ان مفهوم المجهول المطلق الذي فرض تصوره اعني المقيد بالدوام عنوان لا معنون له لان
كل مفهوم اخذ سواء كان موجودا او معدوما يكون معلوما ولو بوجه ما في زمان ولا يوجد مفهوم يصدق عليه انه مجهول مطلق دائما واذا ثبت ان
المجهول المطلق المقيد بالدوام لا يكون عنوانا لمفهوم اصلا فلا يكون مفهوم ما معلوما به بل يكون معلوما بوجه آخر وهو مفهوم مطلق المجهول
او مفهوم المجهول المطلق بالفعل اي في زمان من الازمنة فلا يكون بكر معلوما بهذا المفهوم فلا يلزم اجتماع الضدين فتدبر ومنها انا نختار
الشق الثاني وهو ان بكرا المجهول مطلق للنفس بشر فنقول ان مفهوم المجهول المطلق وان كان وجها لبكر لكنه لم يجعل مرآة لملاحظة
بكر وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظة ذي الوجه لا يستلزم كون ذي الوجه معلوما الا ترى ان مفهوم الشئ وجه لجميع الاشياء
وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا كافيا لكون ذي الوجه معلوما ومنكشفا عند العالم يلزم ان يكون جميع
الاشياء معلومة لكل واحد من الناس ومنكشفة عنده وهو باطل بداهة وبالجملة ح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما
مطلقا فلا اجتماع للمتنافيين وفيه اما اولا فبان المعلوم المطلق عبارة عن الذي يحصل في الذهن بنفسه او بوجهه الذاتي او

بوجهه العرضي على وجهه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عن ضده فيلزم اجتماع المتنافيين ح قطعا لانه يلزم ح كونه معلوما مطلقا حين فرضه مجهولا مطلقا واما ثانيا فبان حصول الوجه بدون جعله مرآة كاف لانكشاف ذي الوجه غاية ما لزم منه ان يكون جميع الاشياء معلومة لكل واحد من الناس بوجه الشيئية وليس بمحال فانه واقع اذ كل واحد يعلم ان جميع الاشياء شئ فتدبر ولكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخ عن التحصيل قوله اذ زوال الشئ ليس الخ قال المحقق البهاري رح افاد بعض الاعاظم رح انه مم ان اراد به مطلق انتفاء الشئ وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود ولكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب لا انتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لا انتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق انتهى ولما كان هذا الكلام مغلقا محتاجا الى تشريح وتوضيح فنشرع فيهما قوله رح بعض الاعاظم الخ اراد به رئيس المحققين زبدة المتقدمين قمقام الاولياء الكاملين همام الكملاء العارفين عم جد جدي واستاذ استاذ استاذي مولانا واستاذ الكل نظام الملة والدين قدس الله سره العزيز والافادة منه في شرحه للمبارزية كذا قال المحقق البهاري في المنهية وما قال الفاضل الرام فوري من ان المفيد عمدة المحققين كمال الملة والدين فلعله من عدم رجوعه الى المنهية ولما راى ان المحقق البهاري اشار سابقا في شرح قول المحشي والا لزم اجتماع المثلين الخ ببعض الاعاظم الى عمدة المحققين كمال الملة والدين رح فهم ان المراد ببعض الاعاظم ههنا ايضا هو ذلك العمدة قوله رح انه ممنوع الخ اي قول السيد الزاهد اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ممنوع قوله رح ان اراد به اي اراد المحقق الزاهد بالزوال في قوله اذ زوال الشئ الخ قوله وعدمه مجرور على انه معطوف تفسيرا على قوله انتفاء الشئ والمراد بمطلق انتفاء الشئ اعم من ان يكون انتفاء سابقا على وجود ذلك الشئ او انتفاء لاحقا بعد وجوده قوله رح لتحقق العدم السابق الخ هذا القول سند للمنع المذكور وتوضيحه ان الحصر المستفاد من الدليل الذي اورده السيد الزاهد بقوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه مم اذا كان المراد بالزوال مطلق الانتفاء والعدم لان العدم السابق المقدم على وجود الشئ الحادث متحقق ولا شبهة في كون هذا العدم زوالا لذلك الشئ وليس هذا العدم هو العدم اللاحق المتاخر عن تحقق ذلك الشئ ولما ورد المنع على هذا الدليل وبطل الحصر المستفاد فيما ادعى اثباته من هذا الدليل وهو لزوم تحقق الادراكات الغير المتناهية متعاقبة على نهج التعاقب لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يكون دعوى بلا دليل فلا تسمع قوله رح كما في الحوادث الخ اراد بها الحوادث الزمانية فانه لا ريب في ان اعدام تلك الحوادث سابقة على وجوداتها فانها كانت اولا معدومة محضة وما كان لها قبل وجوداتها تحقق اصلا ثم وجدت قوله رح وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود يعني انه ان اراد المحشي بالزوال في قوله اذ زوال الشئ الخ العدم اللاحق لذلك الشئ المتاخر عن تحقق ذلك الشئ يعني انتفاءه بعد الوجود فالحصر المستفاد من قوله اذ زوال الشئ الخ ح مسلم فالدليل ح اعني قوله اذ زوال الشئ الخ ايضا يكون سالما عن المنع والمناقشة فان قلت على هذه الارادة يكون بين المبتدأ الذي هو قوله زوال الشئ وبين الخبر الذي هو قوله ليس الا عدمه اللاحق اتحاد محض فلا يكون بينهما تغاير اصلا والحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود فمن شرط الحمل التغاير بين الموضوع والمحمول وهو مفقود ههنا فلا يصح الحمل بين الخبر والمبتدأ فلا يصح الدليل المذكور قلت ان التغاير بين المبتدأ والخبر اي الموضوع والمحمول ههنا موجود في التفات العقل بان العقل لاحظ الموضوع اولا ولاحظ المحمول ثانيا وان كان مصداق الموضوع والمحمول واحدا في الخارج فشرط الحمل ومناطه وهو التغاير من وجه والاتحاد من وجه متحقق ههنا فيصح الحمل بلا مرية فيصح الدليل المذكور قوله رح لكن الادراك الخ استدراك ودفع للتوهم الناشي من كلامه السابق اعني قوله وسلم بانه يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات وتوضيح هذا الدفع ان الادراك الحصولي لو كان انتفاء وعدما للادراك لا يجب ولا يلزم ان يكون عدما لاحقا للادراك لانه يجوز ان يكون عدما سابقا للادراك لا لاحقا له فلا يلزم فيه تعاقب الادراكات الغير المتناهية قوله رح وانما يجب في الادراك الحادث الخ حاصله على ما افاد في حواشي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده ها نا قلا من ابيه واستاذه معدن العلوم العقلية والنقلية قدس سره العزيز انه انما يجب كون الادراك عدما لاحقا للشئ في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا قديما فلا يكون

له ١ مولانا غلام يحيى ١٢

له اي المولوي بيشتر علي ١٢

له اي مولانا محمد ظهور الله رح ١٢

له ١ مولانا محمد ولي رحمه الله ١٢

في الحصولي الحادث بل يكون في الحصولي القديم لانه يلزم على تقدير كون الادراك الحصولي الحادث عدما سابقا للشئ قدسه وهذا خلف بلا مرية
فان قلت يجوز ان يكون العدم السابق للشئ من حيث ثبوته للنفس علما حصوليا حادثا فالعدم السابق يوجد في الحصولي الحادث ايضا قلت فح
يلزم ان لا امير على النفس زمان يكون النفس في ذلك الزمان فاقدة للادراكات الحصولية فيلزم ح ارتفاع مرتبة العقل الهيولاني عن النفس لان
مرتبة العقل الهيولاني عبارة عن كون النفس خالية عن جميع الادراكات الحصولية وخلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية ليس الا عدما سابقا
لتلك الادراكات الحصولية وهذا الخلو اي العدم السابق ثابت للنفس فيكون هذا العدم علما للاشياء ومنشاء لانكشافها فلزم الادراك في تلك
المرتبة فلزم ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مرتفعة عن النفس مع انها ثابتة عندهم وللقائل ان يقول انا لانم انه يلزم ح ارتفاع مرتبة العقل
الهيولاني عن النفس لان خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية وان كان عدما سابقا لتلك الادراكات وقد ثبت للنفس في مرتبة العقل
الهيولاني الا ان ثبوت العدم السابق للنفس لايكون علما للاشياء ومنشاء لانكشاف الاشياء مطلقا بل اذا كان ثبوت العدم السابق للشئ
للنفس بعد استعداد النفس بانكشافات الاشياء واما اذا لم يكن في النفس استعداد لانكشافات الاشياء كما في مرتبة العقل الهيولاني فلا يكون
ثبوت العدم السابق للشئ لها ح علما للاشياء ومنشاء لانكشافاتها فلا يلزم الادراك في تلك المرتبة بل في المرتبة المتاخرة عنها فلا يلزم ارتفاع
تلك المرتبة عن النفس قوله رح فمن الجائز الخ سند ودليل لقوله لايجب ان يكون عدما لاحقا فالفاء الداخلة عليه للتعليل ولما كان هذا السند مشوشا
فاحرز العبارة واشرحها فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث اي الادراك الذي فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اي عدما
لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو والذي هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما الجار متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو وهو اي المفروض
الحدوث اعني ادراك زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اي الادراك السابق على ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اي للشئ
ذلك لا ادراك السابق على ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء له اي لذلك الشئ ثم اعلم انه وجد العبارة الفاضل الرام فوري رح هكذا فمن الجائز
ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وفهم
حاصلها بانه من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شئ هو اي هذا الانتفاء
السابق انتفاء لذلك الشئ ويكون ذلك لانتفاء السابق انتفاء سابقا للشئ هو اي هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشئ ثم
اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لايفيد محصلا لان المشار اليه بقوله ذلك ان كان الانتفاء
السابق على شئ فيلزم الاتحاد بين اسم يكون اعني ذلك وخبره اعني قوله انتفاء سابقا لما هو انتفاء له فلا يفيد هذا الكلام فائدة جديدة
بل يكون لغوا وان كان المشار اليه بذلك هو المنفي بالانتفاء السابق المذكور لا الانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفي بالانتفاء
السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون للعدم السابق عدم السابق لان المنفي عدم سابق والمنفي
للعدم السابق ايض وهذا اللازم بط لان العدم السابق عدم يكون قديما ازليا لايكون قبله عدم والا لم يكن عدما سابقا كما هو الظ واذا
بطل اللازم بطل الملزوم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو يبطل سلسلة الملازمة ولايخفى على من هو من اولي الالباب ان هذا
الاعتراض مبني على فهم الفاضل الرام فوري والعبارة الصحيحة والمطلب الصراح الخالص عن الغلط ما بينا ولا يرد عليه الاعتراض المذكور
فانظر بعين الانصاف وتجنب عن الاعتساف بقي اختلاج وهو انه لم تعرض في السند لان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا
اي عدما لاحقا حادثا لانتفاء الادراك السابق ويكون هذا الادراك السابق انتفاء سابقا قديما لما هو انتفاء له مع انه لاحاجة اليه في
السند اذ يكفي في السند ان يقال يجوز ان يكون الادراك عدما سابقا على ان هذا التعرض مخل ايضا لان العدم اللاحق الحادث لما كان والا انتفاء
الادراك السابق يكون مستلزما لوجود ذلك الادراك السابق فيكون الادراك وجوديا ولا يبقى زوالا وهف لان المفروض ان
الادراك زوال وقد يقال لعل التعرض لذلك للدلالة على ان المراد بالبعدية المذكورة في قول المحشي فيما سبق علم يتحقق كل فرد
الخ هو البعدية الذاتية الشاملة للحصولي الحادث والقديم كليهما فتدبر قوله رح وهكذا ها حرف التنبيه والكاف للتشبيه وذا
اسم اشارة يعني تنبه مثل ذا الصور الاخر قال الفاضل عبد الحكيم اللاهوري في حاشية شرح الشمسية كذا مركب من كاف التشبيه واسم
الاشارة وليس كناية من غير العدد لان دخول هاء التنبيه على غير اسم الاشارة لم يثبت على ما في الرضي انتهى وفيه ان هاء التنبيه قد دخل

ههنا علی غیر اسم الاشارة وهو کاف التشبیه فتذکر قوله رح کما فی عدم عدم قدیم قال الفاضل الکرام فوری رح العدم الاول مضاف الی العدم الثانی الذی
هو موصوف بالقدیم لا المضاف الیه والمراد بالعدم القدیم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فیکون
هذا مثالا لکون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق لا لکون العدم السابق انتفاء للعدم السابق قوله رح وح لا یلزم الخ حاصله انه اذا کان الادراک
اللاحق زوالا للادراک السابق ومن الجائز ان یکون هذا الادراک السابق عدما سابقا ازلیا قدیما لا یوجد قبله ادراک اصلا فلا یلزم تعاقب
الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق والوجود لعدم لزوم تحقق الزائل بوجوده ح ای حین هذا الجواز قبل تعلق الزوال به ای بذلک الزائل
فلا یلزم المدعی وهو التعاقب قوله رح تخصیص الدلیل الخ لما کان المتوهم ان یتوهم ان دلیل المحقق الدوانی رح المذکور بقوله والا لکان للنفس
ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب محل کون الادراک وجودیا وابطال کون الادراک والاختصاص بالعدم الطاری والزوال اللاحق فیکون
معناه والا لکان للنفس ادراکات ای اعدامات وزوالات لاحقة للنفس الخ ولا غبار علی الدلیل رح فدفعه بقوله وتخصیص الخ وحاصل الدفع
ان تخصیص دلیل المحقق الدوانی رح بالعدم الطاری یستلزم عدم تمام التقریب وهو سوق الدلیل علی وجه یستلزم المدعی لان المدعی هو اثبات
ان الادراک امر وجودی وابطال کون الادراک زوالا لاحقا کان او سابقا ولما خصص الدلیل بالزوال اللاحق فلم یبطل الا الزوال اللاحق و
بقی احتمال کون الادراک علی تقدیر کونه عبارة عن الانتفاء زوالا وعدما لا انتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له فلا یبطل کون الادراک عدما مطلقا
فلم یثبت المدعی وهو کون الادراک وجودیا ومن هذا التفصیل ظهر لک ان المراد بالدلیل فی قوله وتخصیص الدلیل الخ هو دلیل المحقق الدوانی لا الدلیل
الدلیل اعنی قوله اذ زوال الشیء الخ اذ لو خصص دلیل الدلیل بالزوال اللاحق ولم یخص اصل الدلیل وهو قوله والا لکان الخ فیتم التقریب فکیف
یستقیم قوله یوجب عدم تمام التقریب فتامل قال بعض الفضلاء رح ما توضیحه ان تخصیص الدلیل المذکور بالعدم اللاحق لا یوجب عدم تمام التقریب
بل یستلزم تمام التقریب لان المدعی ههنا ان لا یکون العلم الحصولی الحادث زوال الشیء کما یدل علیه قول صاحب المطارحات ان زال عنا ای
ان زال عن نفوسنا الحادثة وقول المص واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا الخ ولا شک ان العلم الحصولی لنفوسنا لیس الا حصولیا حادثا فلا بد من
ان یخصص الدلیل بالعدم اللاحق ایضا لان العدم السابق لما کان قدیما لا یتصور فی الحصولی الحادث کما مر فتحریر الدلیل علی طریق مقصود المحقق
الدوانی رح ان الادراک الحصولی الحادث لو کان زوال ادراک حصولی حادث فلا بد من الانتهاء الی ادراک حصولی حادث وجودی والا لزم ان
یکون للنفس ادراکات ای اعدامات وزوالات لاحقة غیر متناهیة علی سبیل التعاقب اذ کل ادراک عدم لاحق للادراک السابق
علیه لان زوال الشیء لیس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه وفیه ان المقصود ههنا لیس اثبات ان العلم الحصولی الحادث لا یکون زوال
شیء بل المقص ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا اعم من ان یکون حادثا او قدیما لا یکون عبارة عن زوال شیء واما لفظ عنا المذکور فی
قول صاحب المطارحات وقول المص فلا یدل قطعا علی ان المراد بالعلم المتجدد المقسم الحصولی الحادث لانه یحتمل ان یکون المراد من الضمیر المتکلم المتصل
فی عنا مطلق العقول سواء کانت جواهر مجردة فی ذواتها متعلقة بالبدن فی الافعال وهی النفوس او جواهر مجردة عن المادة فی ذواتها وافعالها
وهی العقول العشرة فکیف یکون هذا القول برهانا علی ارادة العلم الحصولی الحادث من العلم المتجدد ثم بعد اللتیا والتی اقول ان لباب اعتراض رئیس
المحققین مولانا نظام الملة والدین رح انه ان کان المراد بزوال الشیء فی قوله اذ زوال الشیء الخ مطلق الانتفاء اعم من ان یکون حادثا او قدیما
فحصر الزوال فی العدم اللاحق مم لانه یجوز ان یکون الادراک اللاحق زوالا للادراک السابق ویکون هذا الادراک السابق عدما قدیما او زوالا
سابقا علی ما کان نفیا له فلا یلزم التسلسل والتعاقب وان کان المراد بزوال الشیء العدم الطاری والزوال اللاحق للشیء ای انتفائه
بعد الوجود فیکون التقریب غیر تام وان کان الحصر تاما وجوابه ما افاده بعض المشاهیر وخلاصته انا نختار الشق الثانی وهو ان المراد
بزوال الشیء العدم اللاحق ونقول یتم التقریب فان الادراک الذی لم یتحقق الی الآن عدم تحققه سلب بسیط ازلی ولا
یکون السلب البسیط صفة لشیء ولا یکون محتاجا الی المحل ایضا فکیف یکون هذا العدم القدیم ادراکا لان
الادراک صفة المدرک وحال فیه وبالجملة ان المقص من ابطال کون الادراک زوالا ابطال کونه عدما
لاحقا لادراک آخر واما کون العدم السابق ادراکا لشیء فامر لا ینبغی ان یذهب الیه فهم فاهم ولا وهم واهم انتهی بلفظه
قوله ثم قال هذا المحقق الخ یعنی ان المحقق الدوانی رح قد طعن اولا علی صاحب المطارحات بانه ترک ما هو الاولی ثم اورد

ذلك المحقق في شرح الهياكل دليلا على ابطال كون العلم عبارة عن الازالة بنفسه فان قلت انه لا يخفى على من هو من ناظري شرح هياكل
النور ان المحقق الدواني اورد هذا الدليل عقيب الطعن بلا فصل ولفظة ثم موضوعة للتراخي كما قال الشيخ الرضي في شرح الكافية وثم مثل الفاء في
الترتيب الا انها تختص بالمهلة والتراخي ومن ثم قال سيبويه في مررت بزيد ثم عمرو ان المرور ان انتهى فلفظة ثم ههنا في غير الموقع قلت قد قال
الرضي بعيد هذا وقد يجيء ثم لمجرد الترتيب في الذكر انتهى فلفظة ثم ههنا من هذا القبيل فلا مناقشة فتامل قوله ان كان الادراك الخ يعني انه
لو كان الادراك الحصولي كادراك زيد انتفاء وزوال الادراك حصولي آخر يكون حاصلا قبل ذلك الادراك اي ادراك زيد وهو ادراك عمرو
مثلا بانا ادركنا اولا عمروا ثم ادركنا زيدا فحين ادركنا زيدا انتفى عنا ادراك عمرو الذي كان حاصلا لنا قبل ادراك زيد قوله فالادراك الذي
يعقبه الخ اعلم اولا ان الضمير المرفوع المستتر في قوله يعقبه راجع الى الانتفاء والضمير البارز المنصوب في ذلك القول عائد الى الادراك الموصوف
بالموصول لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول لان الموصوف والصفة بمنزلة شيء واحد اذ هما صادقان على امر واحد فاذا كان الضمير راجعا الى
الادراك الموصوف بالموصول فكانه راجع الى صفته الذي هو الموصول فلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول في الحقيقة يقال عقب الرجل فلان اذا جاء
على عقب هذا الرجل وثانيا ان توضيحه ان الادراك الذي يعقب الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد ذلك الادراك وهو ادراك عمرو ان كان انتفاء وزوالا
للادراك الذي هو سابق على ذلك الادراك اي ادراك عمرو وهو ادراك خالد مثلا بناء على ان ادراك عمرو ادراك ايضا وكل ادراك انتفاء فيكون الادراك
الثالث اي الانتفاء المذكور اي الذي جاء عقيب المتوسط اعني ادراك زيد انتفاء وزوال الانتفاء الادراك السابق عليه اي على هذا الانتفاء اعني
ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد لان ادراك خالد سابق على ادراك عمرو وادراك عمرو سابق على ادراك زيد فصار ادراك خالد سابقا
على ادراك زيد بمرتبتين وهذا الادراك الاخير اعني ادراك زيد كان انتفاء لادراك عمرو وهو كان انتفاء لادراك خالد فيكون ادراك زيد انتفاء
لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين وذلك الادراك السابق ليس الا ادراك خالد قوله الذي الخ صفة لقوله الادراك السابق اي الادراك السابق
على ادراك زيد بمرتبتين الذي كان هذا الادراك اي الادراك الذي جاء الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد على عقبه وهو ادراك عمرو انتفاء له اي
لذلك الادراك السابق على ادراك زيد بمرتبتين اعني ادراك خالد قوله وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء لان مانع تحقق ذلك
الشيء كان ذلك الانتفاء ولما ارتفع ما هو مانع له عاد تحقق ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين وهما تحقق ذلك الشيء وانتفاؤه وهو محال
قوله فيتحقق اي فيتحقق الادراك المنتفي وهو الادراك السابق على الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وجه التحقق
ما قرره سابقا من ان انتفاء انتفاء الخ فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد للادراك المفروض الاول السابق على ادراك
زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وهذا على النسخة التي وقع لام التعريف فيها على الادراك الثالث واللام الجارة على الادراك المفروض الاول واما على ما
في بعض النسخ من العكس اي وقع لام التعريف على الادراك المفروض الاول واللام الجارة على الادراك الثالث فالادراك المفروض الاول يكون فاعلا
والمجرور يكون مفعولا والمعنى ح ان الادراك المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد
ثالثا بالنسبة الى ادراك زيد اذا فرض ادراك زيد اولا كما ان ادراك خالد اول اذا جعل ادراك زيد ثالثا وبالجملة فعند ادراك زيد يلزم ادراك خالد لان
ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد اذ ادراك زيد عدم ادراك عمرو وادراك عمرو عدم لادراك خالد فصار ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد وعدم عدم
الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ووجوده فيلزم وجود ادراك خالد وتحققه عند ادراك زيد فيلزم فيه محذورات احدها عدم تناهي السلسلة اي يلزم
ان يكون الادراكات الغير المتناهية المرتبة في جانب الماضي موجودة بالفعل عند تحقق ادراك احد الآن كادراك زيد مثلا لانه لما استلزم الادراك
الثالث لاوله استلزم هذا الاول لما هو بالنسبة اليه ثالث وهكذا يستلزم كل ادراك لما هو بالنسبة اليه ثالث ومستلزم المستلزم للشيء مستلزم لهذا الشيء
فالادراك الذي فرض وجوده الآن مستلزم لوجود الادراكات الغير المتناهية التي كان ترتبها في الماضي على سبيل الاجتماع بالفعل ولا شك في بطلانه بالبراهين
البراهين المبطلة للتسلسل قال حسنلق المحققين رحمه وهذا مع انه باطل باستعانة براهين ابطال التسلسل باطل بشهادة الوجدان ايضا فانه على هذا التقدير
يلزم من حدوث ادراك واحد حدوث ادراكات غير متناهية في الذهن ومن زوال ادراك عنه زوال الادراكات الغير المتناهية وهو خلاف ما يشهد به
الوجدان انتهى وثانيها انقلاب المثبت منفيا والمنفي مثبتا وثالثها اعادة المعدومات بعينها وهي تلك الادراكات وكل منها باطل ومحال عندهم فثبت ان
العلم ليس بالازالة لانه مستلزم للمحال والمستلزم للمحال محال فيكون العلم تحصيلا قوله وهكذا يستلزم الخ توضيحه انه كما عرفت في الثالث كذا يستلزم كل

ادراك للادراك السابق على ہذا الادراك المستلزم ان كان سبقة ذلك الادراك على ہذا الادراك المستلزم بمراتب الشفع اى بالمرتبة التى تدل على الزوجية لا بمراتب الوتر فيكون ہذا الادراك المستلزم بالنسبة الى ذلك الادراك السابق واقعا فى مرتبة الوتر ولما ثبت الاستلزام فيبطل الكلية وہى قولنا كل ادراك زوال او انتفاء للادراك السابق لان الادراك المتاخر الواقع فى مرتبة الوتر لما كان مستلزما للادراك السابق الواقع سبقته بمرتبة الشفع فثبت كون بعض الادراكات وجودية فيلزم صدق السالبة الجزئية اعنى قولنا بعض الادراك ليس بزوال وانتفاء للادراك السابق عليه فهى مناقضة للموجبة الكلية فكذبت وبطلت ومن ہذا التوضيح ظهر لك ان قوله اعنى الواقع فى مراتب الوتر تفسير للادراك المستلزم واما على ما وقع فى بعض النسخ بدون لفظ اعنى فهو صفة لذلك الادراك المستلزم قوله مثلا ما يسبقه الخ اى مثلا يستلزم كل ادراك ما يسبقه الخ وتوضيحه انه يستلزم كل ادراك كادراك زيد الادراك الذى يسبق على ہذا الادراك المستلزم بمرتبة الشفع اعنى بمرتبتين وهو ادراك خالد والحال ان الادراك المستلزم اعنى ادراك زيد واقع بالنسبة الى ذلك الادراك اعنى ادراك خالد فى مرتبة الوتر اى فى المرتبة الثالثة ويستلزم كل ادراك كادراك زيد الادراك الذى يسبق على ہذا الادراك المستلزم باربع مراتب التى ہى من مراتب الشفع والحال ان الادراك المستلزم اعنى ادراك زيد واقع بالنسبة الى ذلك الادراك فى مرتبة الوتر اعنى فى المرتبة الخامسة كما انه كان ادراك زيد انتفاء لادراك عمرو وادراك عمرو انتفاء لادراك خالد وادراك خالد يكون انتفاء لادراك بكر وادراك بكر يكون انتفاء لادراك بشر فادراك بشر سابق على ادراك زيد باربع مراتب وادراك زيد واقع بالنسبة الى ادراك بشر فى المرتبة الخامسة فيستلزم ادراك زيد لادراك بشر وہكذا يستلزم كل ادراك لما ہو سابق عليه بستة مراتب وہو سابعه وہكذا الى غير النهاية يستلزم كل ادراك مسبوق واقع فى مرتبة الوتر لسابقه الذى كان سبقته بمراتب الشفع ومن ہذا التوضيح ظهر لك ان قوله وما يسبقه معطوف على قوله ما يسبقه وكلمة ما فى ما يسبقه فى الموضعين عبارة عن الادراك وان الضمير المستتر المرفوع فى ما يسبقه فى كلا الموضعين يرجع الى ما الموصولة ثم اعلم انه قد ظهر مما قررنا الى ههنا ان مراد المحقق الدوانى انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال يلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى وقد جعل الفاضل اللبكنى رحمه الله مطلب عبارة المحقق الدوانى رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة فى المستقبل حيث قال ما توضيحه ان الادراك ان كان انتفاء وزوالا للادراك السابق فالادراكات المفروضة من مبدء معين كادراك زيد الحادث فى اليوم المتعاقبة الحادثة فى جانب المستقبل ان كان الادراك الثانى من تلك الادراكات وہو الحادث غدا كادراك عمرو مثلا انتفاء ادراك آخر حاصل قبله اى انتفاء للادراك الاول الذى ہو المبدء وہو ادراك زيد فالادراك الثالث كادراك خالد الحادث بعد غد الذى يعقبه ان كان بالتخفيف فالصفة منه عقب وان كان بالتشديد فمعقب وكل واحد من العقب والمعقب يطلق على المتاخر يقال زيد عقبه عمرو واعقبه اذا كان عمرو متاخرا عنه وعلى ہذا فضمير الفاعل المستتر راجع الى الادراك الموصوف بالموصول لان المراد به الادراك الثالث المتاخر اعنى ادراك خالد مثلا فيكون عقبا او معقبا بالكسر وضمير المفعول البارز الى الادراك الذى ہو اسم كان اذ المراد به الادراك الثانى المتقدم اعنى ادراك عمرو مثلا فيكون معقبا بالفتح والحاصل ان الادراك الثانى كادراك عمرو الحادث غدا ان كان انتفاء للادراك الاول وہو المبدء كادراك زيد فالادراك الثالث اعنى ادراك خالد مثلا الحادث بعد غد المتاخر عن الادراك الثانى ان كان انتفاء للادراك الثانى الحادث غدا كادراك عمرو مثلا السابق عليه اى على الادراك الثالث الحادث بعد غد بمرتبة واحدة كان الادراك الثالث الحادث بعد غد انتفاء لانتفاء الادراك الاول وہو المبدء كادراك زيد السابق عليه اى على الادراك الثالث الحادث بعد غد بمرتبتين الذى كان ہذا الادراك الثانى الحادث غدا كادراك عمرو انتفاء له اى لذلك الادراك الاول وہو المبدء كادراك زيد وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ فيتحقق بالادراك الثالث الحادث بعد غد كادراك خالد الادراك الاول وہو المبدء كادراك زيد المنتفى بالثانى الحادث غدا كادراك عمرو فيستلزم الادراك اللاحق الثالث الحادث بعد غد كادراك خالد للادراك السابق المفروض الاول الذى ہو مبدء الادراكات المتعاقبة المستقبلة كادراك زيد وہكذا يستلزم كل ادراك لانتفاء الادراك السابق عليه بمراتب الوتر وللادراك اى لتحقق الادراك السابق عليه بمراتب الشفع اعنى الادراك الواقع فى مراتب الوتر مثلا يستلزم كل لاحق انتفاء ما يسبق ہذا اللاحق بمرتبة واحدة وہذا اللاحق ثانيه وتحقق ما يسبقه اى ہذا اللاحق بمرتبتين وہو اى ما يسبق ہذا اللاحق بمرتبتين ثالثه اى ثالث بالنسبة الى ذلك اللاحق اذا ابتدئ من ذلك اللاحق كما كان ذلك اللاحق ثالثا بالنسبة الى ذلك اذا ابتدئت منه مثلا ادراك خالد مستلزم لادراك زيد وادراك زيد ثالث بالنسبة الى ادراك خالد وله سبقة على ادراك خالد بمرتبتين لانه سابق على ادراك عمرو وله سبق على ادراك خالد وكذا يستلزم كل لاحق انتفاء

المولوى عماد الدين ... تفسير للادراك السابق ١٢ منه

ما يسبق ذلك اللاحق بثلث مراتب وتحقق ما يسبقه اي ما يسبق هذا اللاحق باربع مراتب وهو اي هذا السابق خامس له اي خامس هذا اللاحق
اذا ابتدأت من ذلك اللاحق مثلا اذا كان ادراك بشر انتفاء لادراك بكر وادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد لادراك عمرو
وادراك عمرو لادراك زيد كان ادراك بشر انتفاء انتفاء انتفاء ادراك خالد فادراك خالد يكون سابقا على ادراك بشر بمرتبتين ويكون واقعا في
المرتبة الثالثة بالنسبة اليه وادراك عمرو سابق على ادراك بشر بثلث مراتب وواقع في المرتبة الرابعة بالنسبة الى ادراك بشر وادراك زيد سابق
على ادراك بشر باربع مراتب وواقع في المرتبة الخامسة بالنسبة الى ادراك بشر فادراك بشر يكون مستلزما لادراك خالد وادراك زيد ويكون
رافعا لادراك بكر وادراك عمرو فاحفظ وبالجملة هكذا كلما تحقق ادراك لزم عدمات الموجودات السابقة ووجودات المعدومات السابقة
فتحقق كل ادراك يستلزم انتفاء جميع ما كان موجودا قبله وتحقق جميع ما كان معدوما قبله فيبقى النفس مدة عمرها في الانقلابات واعادات
المعدومات وهذا اللازم بط فكذا الزوال الملزوم له فثبت ان العلم بالحصول دون الزوال انتهى توضيح كلام اللبكني رح ثم اقول بانه ينطبق
على هذا الحاصل كلام المحقق الدواني رح بلا تكلف لاسيما قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول ولو كان مراد المحقق الدواني
رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة في جانب الماضي لما قال فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول بل
يقول فيستلزم الاول الثالث وقول المحشي المحقق رح في المنهية اذا لحق الخ وكذا قوله ثم اذا لحق الخ نصان قطعيان على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم
اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات اللاحقة المرتبة في جانب المستقبل اي بسبب لحوق الادراكات المستقبلة وانت خبير بان ظاهر
عبارة المحقق الدواني نص صريح على ان مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي وجعل الفاضل
اللبكني رح قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول مؤيدا لعدم كون مراد المحقق الدواني لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات
السابقة ففيه ان المراد من الادراك الثالث والاول في ذلك القول الثالث والاول بحسب التحقق والرتبة دون الذكر وقول المحقق الدواني رح
ادراك آخر حاصل قبله وقوله للادراك السابق عليه وقوله ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه آه ينادي باعلى نداء على ان مراد المحقق الدواني رح
لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية كما لا يخفى على من له ذهن مستقيم وقلب سليم وما اختلج في قلب الفاضل اللبكني رح من ان
قول المحشي اذا لحق الخ وقوله ثم اذا لحق الخ يدلان على ان مراد المحقق الدواني لزوم اعادة المعدومات بسبب لحوق الادراكات
المستقبلة لا لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية ففيه ان عبارة المحقق الدواني رح ناطقة صراحة على
مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة فبين المحشي رح اولا حاصلها في الحاشية المنهية ولما كان
يستخرج من تلك العبارة حال اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات المرتبة في جانب المستقبل ايض بالمقايسة فتفنن
المحشي رح وبين ما يستخرج منها بقوله ويفهم منه الخ فلو كانت اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات المستقبلة مفهوما من ظاهر
عبارة المحقق الدواني كما فهمه الفاضل اللبكني لما تغير المحشي عبارته بقوله ويفهم منه الخ بل يدرج المحشي رح ما فهم ايض تحت الحاصل فهذا التفنن
قرينة قوية وشاهد عدل على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية فتدبر قال المحشي في الحاشية

المنهية المتعلقة على قوله ثم قال هذا المحقق الخ حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي انتفت
بهوياتها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدومات بهوياتها ويفهم منه ايض انه على هذا التقدير اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات

آخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها كذلك مدار
كلامه على لزوم تحقق الادراك المنتفي وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهت اشير الى ان في كلام المحقق الدواني اشارة الى
لزوم اعادة المعدومات بهوياتها قوله فيها حاصل ما ذكره اي حاصل ما اورده المحقق الدواني في شرح الهياكل استدلالا على ابطال
كون العلم بالازالة قوله فيها على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه قوله فيها
تحقق الادراكات اي وجود الادراكات المنتفية التي كانت سبقتها بمراتب الشفع عند تحقق الادراك المتاخر الواقع بالنسبة
الى السابق في مراتب الوتر قوله فيها اعني تفسير للادراكات المنتفية قوله فيها وهو محال اذ هو الخ توضيحه ان تحقق الادراكات المنتفية السابقة
محال لان هذا التحقق اعادة المعدومات قوله فيها بهوياتها اي بتشخصاتها اعلم ان ماهية الشيء ان اخذ من حيث هو هو يسمى ماهية وان اخذ بشرط وجوده الخارجي

يسمى حقيقة وان اخذ مع التشخص يسمى هوية هذا هو المشهور وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للماهية والماهية بمعنى ما يقع جوابا عن السؤال بما هو
والهوية بمعنى الوجود الخارجي وبمعنى التشخص ثم اعلم ان مسئلة اعادة المعدوم معركة الآراء وقد اختلف فيها ذوو العقول حتى ان الحكماء وبعض
الكرامية ومحمود الخوارزمي من المعتزلة قد ابطلوه وقد انكر بعضهم الحشر الجسماني واكثر المتكلمين قد جوزوه فانهم قالوا بالاعادة الجسمانية وحشر
الاجساد وقد اذكر بعض دلائل الفريقين والنقوض الواردة عليها فنقول ان الحكماء قد استدلوا على استحالة اعادة المعدومات بوجوه منها ما
اورده المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية بقوله لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شئ
واحد انتهى وتفصيله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه بان وجد الشئ او لا ثم عدم ثم يوجد فيلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم اي تخلل العدم بين
الشئ ونفسه محال فكذا الملزوم اي اعادة المعدوم محال ايضا وهو المط ووجه الملازمة ان الموجود سابقا والموجود لاحقا شئ واحد لا ترى
انه لو عاد زيد ن المعدوم كان زيد ن الموجود المعاد في الزمان الثاني عين زيد ن الموجود المبتدا في الزمان الاول والا لم يكن زيد معادا بعينه
هف فيلزم تخلل العدم وتوسطه بين الشئ ونفسه واما استحالة اللازم اي تخلل العدم بين الشئ ونفسه فلان العدم نسبة وكل نسبة لابد لها من
الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فانتج هذا الشكل الاول ان العدم لابد له من الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فاستحال تخلل العدم الذي
هو نسبة من جملة النسب بين الشئ ونفسه فلا جرم يكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود قبل العدم فلا يكون المعاد بعينه هو ذلك الاول وفيه
رد من وجوه الاول انه يجوز اعادة المعدوم ولا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه في الحقيقة لان العدم يكون متخللا بين زماني الوجودين
السابق واللاحق وهما متغايران على انه قد حصل التغاير بين الشيئين المعاد والسابق باعتبار زماني الوجودين وليس التغاير بحسب الذات
ضروريا فهذا التغاير الزماني كاف لدفع لزوم تخلل العدم بين الشئ ونفسه والثاني انا لا نسلم صغرى دليل استحالة اللازم وهو ان العدم نسبة لانه
يجوز ان يكون العدم محمولا كما يكون كذلك في القضية المعدولة المحمول مثلا وفيه ان العدم ههنا سلب الوجود ولو كان محمولا لاقتضى الوجود فان
الايجاب يستدعيه فتدبر والثالث النقض وتقريره انه لو تم ذلك الدليل لما بقي شخص من الاشخاص لتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه وهو محال
مع ان بقاء الاشخاص متحقق بلا ريب وفيه ان التخلل عبارة عن قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهذا يلزم على تقدير اعادة المعدوم لان العدم
المتوسط يقطع الاتصال ويقع في الخلال ولا يلزم على تقدير بقاء الشخص بعينه لان زمان البقاء لا يقع في الخلال ولا يقطع الاتصال
فلا يكون زمان البقاء متخللا فتدبر ومنها ان المعاد لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد ذلك المعاد بجميع عوارضه لان الاعادة
بعينه عبارة عن اعادة الشئ بجميع عوارضه ورجوع الشئ بعينه الى حاله الاصلي من دون زيادة ونقصان والوقت
ايضا من عوارض المعاد فيلزم عود الوقت وعوده محال اذ الزمان لا يعود قطعا فان التقدم والتاخر في اجزاء الزمان بالذات
فكيف يتصور ان يعود الزمان المتقدم فيبطل اعادة الشئ بعينه وفيه ان اللازم على تقدير اعادة المعدوم بعينه انما هو
اعادة عوارضه المشخصة لا اعادة العوارض مطلقا والوقت ليس من العوارض المشخصة فلا يكون اعادة الوقت لازما
لاعادة الشئ بعينه اما ان الوقت ليس من العوارض المشخصة فبانه لو كان الوقت من العوارض المشخصة للشئ لكان
عمرو الموجود في الخارج في هذا الزمان مغايرا لعمرو الموجود فيما قبل هذا الزمان واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبتبدل
الشئ بتبدل المشخصات واما بطلان اللازم فلانه من الضروريات ان عمرو الموجود في هذا الزمان هو بعينه الموجود
قبل هذا الزمان بحسب الامر الذي يعتبر في وجوده في الخارج ومن انكره ففيه شائبة من حمق ابن هبنقة وقد روي ان
بهمنيار تلميذ الشيخ ابي علي بن عبد الله بن سينا كان قائلا بان الوقت من العوارض المشخصة وبان الموجود في هذا الزمان
غير الموجود قبله وقد وقع هذا البحث يوما بين بهمنيار وشيخه في هذا الباب فقال الشيخ لتلميذه بهمنيار ان كان الامر على ما تزعم
من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول لاني الآن غير من كان يباحثك وانت ايضا الآن
غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وسكت وتحير ورجع الى الحق فاعترف بان الوقت ليس من العوارض المشخصة وقد حكي
ايضا ان بهمنيار قد كان يحكم على المسائل المسموعة من الشيخ فقال له الشيخ كيف تجعل تلك المسائل مسموعة مني مع انك
تجوز تبدل الذات فان قلت قد كان يمكن للتلميذ ان يقول من الشيخ ان الوقت من العوارض المشخصة ولا يلزم من

كون الوقت من العوارض المشخصة ان يتبدل الشخص بتبدله لان العوارض المشخصة عبارة عن مميزات الشخص ومميزات الشخص على ضربين احدهما
ما يتبدل الشخص بتبدله وثانيهما ما لا يتبدل الشخص بتبدله فيجوز ان يكون الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على ضرب الثاني فيقول الشيخ
ان كان الامر على ما تزعم من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول الخصم فلم سكت التلميذ ولم اقر بان الوقت ليس
من العوارض المشخصة قلت ان الشيخ وتلميذه بهمنيار كليهما قائلان بان العوارض المشخصة ليست الا العوارض التي يتبدل الشخص بتبدلها
وليس للعوارض المشخصة عندهما ضربان وليست العوارض المشخصة عندهما عبارة عن مميزات الشخص مطلقا فلا يمكن لبهمنيار القول بان
الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على الضرب الثاني وهذا هو وجه السكوت والتحير والرجوع الى الحق فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه وفرضنا ان المعدوم اعيد ولا شبهة في ان الله تعالى يقدر على ان يوجد مثل ذلك المعدوم ابتداءً ومستانفا ولا استحالة في فرض
المثل موجودا مع ذلك المعاد فلنفرض ذلك المثل ايضا وحين هذا الفرض لا يتميز المعاد عن المثل المستانف ولزم الاثنينية بدون التمايز و
لا شبهة في ان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف ولزوم الاثنينية بدون التمايز محال بداهة والمستلزم للمحال لا يكون الا محالا فيكون
اعادة المعدوم بعينه محالا وهذا هو المقصود والمدعى وفيه على ما قيل انه يجوز اعادة المعدوم وعدم التمايز بين المعاد والمستانف ممنوع لم لا يجوز
ان يتمايز المعاد والمستانف بالعوارض المشخصة وان كانا متحدين في الماهية فلا يلزم الاثنينية بدون التمايز فلا يلزم الاستحالة فتدبر ومنها انه
لو جاز اعادة المعدوم بعينه ويقال ان المعاد هو الاول يلزم تميز المعدوم حين العدم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم على المعاد
بانه هو الاول يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم حال كونه معدوما بصحة العود واتصاف ذلك المعدوم بصحة العود يقتضي امتياز ذلك المعدوم
عن غيره وبطلان اللازم لا يخفى على احد وفيه انا لا نسلم ان الحكم المذكور يستدعي تميز المعدوم حال العدم في الخارج بل انما يستدعي مطلق تميزه
ومطلق التميز حاصل باعتبار وجوده في الذهن وهذا كاف في الحكم المذكور والمتكلمون قد استدلوا على ان اعادة المعدوم جائزة بوجوه منها ان
الوجود شيء واحد في حد ذاته ولا يكون بين الوجود اختلاف في الحقيقة بحسب الابتداء والاعادة بل يكون بين الوجود الذي هو في الابتداء
وبين الوجود الذي هو في الاعادة اختلاف بحسب الاضافة والنسبة الى الامر الذي هو خارج عن ماهية الوجود وهو الزمان فالوجود
بحسب الابتداء والوجود بحسب الاعادة متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا اي لو كان الوجود ممكنا بحسب الذات في الابتداء يكون ممكنا
بحسب الذات في الاعادة ولو كان الوجود في الابتداء واجبا بالذات لكان الوجود في الاعادة ايضا واجبا بالذات ولو كان الوجود
في الابتداء ممتنعا بالذات لكان في الاعادة ايضا ممتنعا بالذات فلو لم يجز اعادة المعدوم بعينه فلا يكون صورته الا ان
يكون وجود الشيء الواحد ممكنا بالذات في زمان الابتداء مثلا ممتنعا بالذات في زمان الاعادة مثلا وح يجوز ان ينقلب احدى
المواد الثلث التي هي الوجوب والامكان والامتناع وهو الامكان الى الاخرى وهو الامتناع وهذا الانقلاب محال وما يستلزم
المحال محال ايضا قطعا فظهر ان كون وجود الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان آخر ايضا باطل بل كلما يكون وجود الشيء
ممكنا بالذات في زمان فلا جرم يكون وجود ذلك الشيء ممكنا بالذات في جميع الازمنة فح يجوز وجود هذا الشيء بعينه ممكنا بعد الزوال
ايضا وليس هذا الا الاعادة المعدوم فقد صار اعادة المعدوم جائزة وانما قلنا ان انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى باطل بوجهين
احدهما انه مخالف للعقل السليم اذ ما هو مقتضى ذات الشيء من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عن ذاته فلا يتصور عند العقل ان يكون
مقتضى ذات الشيء في زمان امكانه بالذات او وجوبه بالذات وفي زمان آخر عدمه بالذات وثانيهما انه على تقدير جواز هذا الانقلاب يلزم
ان يكون الحوادث غنية عن المحدث الواجب لان للخصم ان يقول انه يجوز ان يكون الحوادث كلها في زمان عدمها ممتنعة بالذات
وتكون في زمان وجودها واجبة بالذات ولا ريب في ان الممتنع بالذات والواجب بالذات كليهما غنيان عن المحدث الواجب
الموجد فيكون الحوادث كلها غنية عن الواجب تعالى شانه وهو محال لانه ينسد باب اثبات الواجب ومن ههنا
لا يختلج في قلبك ان الوجود مطلقا اعم من الوجود بعد العدم فيجوز ان يكون الاعم ممكنا والخاص ممتنعا اذ لا يلزم من امكان
العام امكان الخاص فتدبر وما قال الفاضل السيلكوتي من ان صيرورة الممكن بالذات ممتنعا وواجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد
حتى ينسد باب اثبات الواجب بل عليه يدور رحى الايجاد والتكوين انتهى لعله ناش من غفلته لان المستدل لا يقول ان صيرورة الممكن

بالذات ممتنعا او واجبا بالغير من قبيل انقلاب المواد حتى يرد عليه ما قال بل المستدل يقول ان صيرورة الممكن بالذات واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
من قبيل الانقلاب ولا شبهة فيه لا يقال انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر واقع فكيف يكون الانقلاب باطلا لانا نقول انقلاب احدى الحقائق
كالعناصر الاربع الى الاخرى ببطلان حقيقة المنقلب جائز ليس بباطل فاما انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى ليس بجائز وفيما نحن فيه يلزم
هذا الانقلاب لان انقلاب الممكن بالذات الى الممتنع بالذات او الواجب بالذات او بالعكس عبارة عن بقاء ذات الممكن بالذات وصيرورته
ممتنعا بالذات او واجبا بالذات وكذا الحال في العكس بخلاف انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر فان الماء مثلا انما تكون هواء في الثياب
المبلولة المطروحة في ظل الشمس اذا لم يكن حقيقة الماء باقية فتدبر وفي هذا الاستدلال خدشة من منع كون الوجود امرا واحدا والوحدة
العمومية التي بحسبها يسمى الوجود واحدا لا يفيد ان يكون الوجود الثاني عين الوجود الاول وانما يفيد كون الوجود الثاني ايضا فرد الوجود
وان تغايرت الافراد بالشخصية او النوعية فتدبر ومنها ما اورده جد جدي امام المحققين كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم بقوله الشريف
انت خبير انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء العدم عليه فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد
ليس بمعدوم ثم اذا طرء عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء العدم
الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث
الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم
فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء
ادراك آخر سابق عليه فما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا
مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد
ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى ولما كان هذا الكلام الشريف محتاجا الى الشرح فاشرحه قوله قدس سره انت خبير الخ
هذا دليل على ان اعادة المعدوم متحقق بالفعل بلا ريب قوله قدس سره انا اذا فرضنا الخ فان قلت ان هذا المفروض اعني عدم زيد يجوز ان يكون
محالا يستلزم محالا وهو اعادة المعدوم قلت هذا المفروض ليس بمحال لان كل حادث زماني يكون معدوما اولا قوله قدس سره
ثم وجد فيه يعدم العدم السابق وينتفي قوله قدس سره فكان الصادق اولا اي حين كون زيد معدوما بالعدم السابق قوله قدس سره
فههنا اي فقد تحقق في قولنا زيد ليس بلا معدوم اعدام ثلث قوله قدس سره من لفظ المعدوم وفي بعض النسخ من كلمة المعدوم
قوله قدس سره فههنا انتفاء الخ اي في قولنا زيد ليس بلا معدوم قد تحقق انتفاء انتفاء العدم السابق اي عدم عدم العدم
السابق فقد عاد العدم السابق وهل هذا الا اعادة المعدوم بعينه وهو العدم السابق ولما كان لمتوهم ان يتوهم انه يجوز
ان لا يكون العدم السابق الذي هو قبل الوجود متعينا ومتشخصا فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه وبتشخصه عند طريان العدم اللاحق
وليس المحال الا هذا دفعه قدس سره بقوله والعدم الثالث الخ وتقرير الدفع ظاهر وانما عبر قدس سره عن العدم السابق بالعدم الثالث
لانه ثالث اي واقع في المرتبة الثالثة اذا ابتدأ من العدم الطاري اللاحق قوله قدس سره وان اعتذر الخ اي عن دليل تحقق اعادة
المعدوم وحاصل الاعتذار ان كون اعادة المعدوم محالا مختص بصورة الوجود اي يستحيل اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم
السابق المعدوم وهو ليس بمحال اصلا اذ العدم السابق يرتفع قطعا بلحوق الوجود ثم اذا ارتفع الوجود يعود العدم السابق لا جرم
ويصير عدما لاحقا قوله قدس سره فجوابه الخ جزاء لقوله قدس سره وان اعتذر وحاصل الجواب ان هذا العذر مشترك لان الادراك
لو كان عبارة عن انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الثالث كادراك زيد يستلزم الادراك الاول المنتفي
كادراك خالد وهذا الادراك السابق عبارة عن العدم والانتفاء والزوال فلا يلزم حين ادراك زيد الا اعادة العدم
المعدوم دون اعادة الوجود المعدوم فلا يلزم الاستحالة على قولكم وان اختلج في صدرك ان اللازم في صورة
الدليل اي اعادة عدم زيد انما هو اعادة العدم المحض لعدم الموصوف فيها والمتحقق في صورة الادراكات
التي كلامنا فيها اعادة العدم الثابت اذ الادراك عدم ثابت لوجود الموصوف فيه وهو النفس وليس عدما محضا واعادة العدم

الثابت يستلزم اعادة قيد الثبوت وهو عين الوجود فيلزم اعادة الوجود المعدوم فلزم الاستحالة ولعل الحكماء قد جوزوا اعادة العدم المحض بمعنى اعادة الوجود والثبوت للمعدوم فازحه بوجهين الاول ما قال المحقق البهاري من ان الحكماء القائلين باستحالة اعادة المعدوم قد اوردوا ادلة عليه فتلك الدلائل لو تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المحض المعدوم ايضا كما تدل على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير بان يقال في الدليل الاول المذكور ان تخلل الوجود بين الشئ ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين المتغايرين فيكون العدم بعد الوجود مغايرا للعدم الذي هو قبل الوجود فلا يكون المعاد بعينه هو الاول فاستحال اعادة العدم المعدوم وهكذا وبالجملة تلك الدلائل تدل على استحالة اعادة المعدوم مطلقا سواء كانت اعادة العدم المحض المعدوم او اعادة الوجود المعدوم فالفرق بينهما دعوى بلا دليل اذ وجوه استحالة اعادة المعدوم مشتركة وفيه ما افاد بحر العلوم رح وتوضيحه انه فرق بين اعادة الوجود المعدوم بعد العدم واعادة العدم المعدوم بعد الوجود ولا نم ان وجوه استحالة اعادة المعدوم مشتركة اذ تلك الوجوه لا تجري في اعادة العدم المعدوم مطلقا سواء كان العدم عدما محضا او عدما ثابتا لان العدم عبارة عن سلب الذات وليست الاعدام اشياء متميزة بالذات اصلا بل هي متميزة بالعرض بحسب الملكات المضافة اليها فلا يطلب التميز بين عدم معاد وعدم سابق لان العدمين متحدان نعم اذا لوحظ زمانا وقوع العدمين يحكم بان احدهما سابق والآخر لاحق لا ان هناك عدمين متمايزين احدهما في الزمان السابق والآخر في الزمان اللاحق حتى يطلب ما هو الامر المشترك بينهما ويطلب التميز بينهما فيكون اعادة العدم المعدوم جائزة بخلاف الموجود فانه اذا انتفى انتفى ذاته بالكلية ثم لو عاد يتحقق ذاته فيطلب التميز بين المبدء والمعاد ضرورة ان الاثنينية لا يتصور بدون الامتياز وفي صورة الاعادة ليس امر به يمتاز السابق عن المعاد فلم يبق فرق بين الموجود ابتداء وهذا الوجود فيكون اعادة الوجود المعدوم محالا فتدبر والثاني انه لا يلزم من كون الادراكات اعداما ثابتة ان يكون لها ذوات في انفسها فانما الذات هو الذي سلب عنه تلك الادراكات اعني النفس فيحكم العقل بان العدم الثابت اعني الادراك كان ثابتا اولا للذات ثم انتفى عنها ثم عاد هذا الثبوت بسبب كون الذات المسلوب عنها مستمرة فح لا تمايز بين هذين العدمين الثابتين في ذاتيهما كما لا يكون التمايز بين العدمين المحضين فليس الاعادة بهذا النحو محالا ايضا وليس الاستحالة الا في عود الامر الذي له ذات في حد نفسه فتدبر وقد افاد بحر العلوم رح توجيه لزوم الاعادة المستحيلة في الادراكات على تقدير كونها بالزوال بوجهين الاول ان كلام المحقق الدواني على ما ادعاه او لا يدل على الانتهاء الى الادراك الوجودي ولا شك في ان الوجودي يكون له ذات فاذا كان انتفاء هذا الادراك الوجودي ادراكا ثم لحق بهذا الادراك ادراك آخر كان هذا الادراك الآخر انتفاء لانتفاء الادراك الوجودي فيلزم عود الادراك الوجودي وهو مما له ذات فيلزم الاعادة المستحيلة ويمكن ان يقال ان الانتهاء الى الادراك الوجودي على تقدير كون العلم عبارة عن الازالة في حيز الخفاء فتدبر والثاني ان ما يجوز في الاعدام هو الاعادة مرة بان زال عدم شئ بوجوده ثم زال الوجود فعاد العدم السابق واما اعادة الاعدام مرارا فمستحيلة وغير جائزة وفي اعادة الادراكات يلزم الاعادة مرارا كثيرة فيكون محالا قطعا واما بيان ان اعادة الاعدام مرارا مستحيلة فهو انه لو جاز الاعادة في الاعدام مرارا كثيرة فيلزم ان يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهذا اللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان انتفاء العدم اللاحق انما يكون بالوجود والالزم ارتفاع النقيضين فح يلزم اعادة الوجود المعدوم بالعدم اللاحق وهو محال والمستلزم للمحال محال فاللازم باطل لا شبهة فيه ولا يذهب عليك ان استحالة اعادة الاعدام مرارا لا تتم الا اذا كانت تلك الاعدام اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم من تلك الاعدام عدما للعدم كما في الادراكات فلا استحالة في اعادة الاعدام مرارا لانه لا يلزم ههنا اعادة الوجود المعدوم فتدبر قوله قدس سره وان اعتذر اي عن الدليل المذكور وحاصل هذا الاعتذار ان عدم زيد ثم وجوده ثم عدمه ليس اعادة المعدوم بعينه لان العدم الطاري اللاحق ليس عين العدم السابق المعدوم بل غيره لان زماني العدم الاول السابق المعدوم والعدم الطاري اللاحق متغايران جزما فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه قوله قدس سره قلنا جزاء لقوله ان اعتذر وقوله قدس سره اي الواقع الخ تفسير للادراك السابق وحاصل هذا القول ان هذا العذر مشترك لان ما تقول في عدم زيد مثلا يقال في صورة اعادة الادراك السابق التي نتكلم فيها لان الادراك السابق كادراك خالد عبارة عن العدم فاذا اعيد حين طريان الادراك اللاحق كادراك زيد يكون هذا المعاد

غیر الاول السابق المعدوم لان اختلاف زمانی السابق والمعاد موجود فلا یلزم اعادة المعدوم بعینه ههنا ایضا قوله فیها ویفهم منه ای مما ذکره المحقق الدوانی رح
قوله فیها علی هذا التقدیر ای علی تقدیر کون الادراک عبارة عن زوال ادراک آخر حاصل قبله قوله فیها اذا لحق ای فی زمان الاستقبال کما یدل علیه
لفظ اللحوق قوله فیها بتلک الادراکات ای بالادراکات الحاصلة لنا قوله فیها یلزم انقلابها ای یلزم انقلاب الادراکات الحاصلة لنا لان الادراک
الاول منها علی ما مر ادراک خالد مثلا والادراک الثانی الذی هو زوال له ادراک عمرو والادراک الثالث الذی هو زوال له ادراک زید فعند تحقق ادراک
زید تحقق ادراک خالد وینتفی ادراک عمرو فاذا لحق بهذه الادراکات الحاصلة ادراک آخر کادراک بشر وهو یکون زوال الادراک زید فیتحقق ادراک عمرو وینتفی
ادراک زید وادراک خالد فیتحقق ما هو منتف وینتفی ما هو متحقق ثم اذا لحق بهذه الادراکات ادراک آخر کادراک بکر ویکون هذا الادراک زوال ادراک
بشر فیلزم الانقلاب ایضا بان یتحقق ما هو منتف وینتفی ما هو متحقق وهکذا یلزم انقلاب الادراکات من التحقق الی الانتفاء ومن الانتفاء الی التحقق قوله فیها ولا
کلام ای مدار کلام المحقق الدوانی لیس الا علی لزوم تحقق الادراک المنتفی لا علی لزوم انقلاب الادراکات لان المحقق الدوانی قال ان انتفاء انتفاء
الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیتحقق الادراک المنتفی وهذا القول یدل دلالة صریحة علی ان مراده لزوم تحقق الادراک المنتفی لا غیر کما
هو الظاهر علی من له ادنی مسکة قوله فیها وایرادنا الخ حاصله ان ایرادنا علی ما قال المحقق الدوانی الذی سیاتی بقولنا اقول قد عرفت
الخ لا یتوجه الا علی لزوم تحقق الادراک المنتفی لا علی لزوم انقلاب الادراکات لان حاصل ذلک الایراد علی ما سیجیء هو منع استلزام انتفاء انتفاء
الشیء التحقق ذلک الشیء قوله اقول قد عرفت الخ اعلم ان مدار کلام المحقق الدوانی رح علی لزوم تحقق الادراک المنتفی باستلزام انتفاء انتفاء الشیء تحقق
ذلک الشیء الزائل لبطلان ارتفاع النقیضین ولما کان هذا اللزوم غیر ثابت عند المحشی رح فشرع فی رد ما قال المحقق الدوانی رح بالمنع علی قوله انتفاء انتفاء
الشیء یستلزم تحققه بانا لا نم ان انتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء وبین فی توضیح المنع مقدمة وتوضیحها انک قد عرفت سابقا فی جواب
الاعتراض المصدر بقوله لا یقال الخ ان الادراک لو کان عبارة عن الانتفاء والزوال لا یکون عبارة عن الانتفاء المحض الذی هو نقیض الایجاب
علی طریق السلب البسیط الذی لا یصلح ان یکون صفة للمدرک کما فی زید لیس بقائم بل یکون عبارة عن الانتفاء الثابت للمدرک علی طریق السلب
العدولی الذی هو السلب الثابت للموضوع کما فی زید لا قائم قوله لان الادراک الخ هذا دلیل علی المقدمة المذکورة وهو ان الادراک سلب ثابت
علی تقدیر کونه سلبا وتوضیحه ان الادراک صفة انضمامیة قائمة بالمدرک الموجود وذلک المدرک هو الموصوف وقیام الشیء بالشیء هو ثبوته له
فیکون الادراک ثابتا للمدرک والسلب البسیط من حیث انه سلب بسیط لا یکون صفة انضمامیة لشیء قائمة به لانه لو کان السلب البسیط صفة
قائمة بالشیء لکان ثابتا لذلک الشیء فلم یبق السلب البسیط سلبا بسیطا بل صار ذلک السلب ثابتا هذا خلف فثبت ان شیئا من
افراد السلب البسیط لا یکون صفة لشیء والادراک صفة فقد ظهر من هذا ان الادراک علی تقدیر کونه انتفاء لا یکون سلبا بسیطا محضا
بل سلبا ثابتا عدولیا فیکون کل ادراک فی قوة الموجبة المعدولة وحکمها ولا یکون معدولة حقیقة اذ الکلام فی الادراکات ولا ریب فی
ان الادراکات مفهومات مفردة لیست قضایا بالفعل لانه یمکن ارجاع هذه الادراکات الی القضایا فکان هذه الادراکات قضایا معدولة
بالقوة القریبة من الفعل قوله والانتفاء الثانی الخ شرع المحشی رح فی تفصیل الرد بعد تمهید المقدمة المذکورة وتوضیحه ان الانتفاء الثانی ذکرا
فی انتفاء انتفاء الشیء کادراک عمرو مثلا علی هذا التقدیر المعهود ای علی تقدیر ان یکون کل ادراک عبارة عن انتفاء الادراک السابق علیه لا یکون الا
ادراکا وانتفاء ثابتا والانتفاء اللاحق الثالث کادراک زید انتفاء الفعل لنا انتفاء انتفاء الشیء الزائل لا یکون معناه الا انتفاء الانتفاء
الثابت للشیء الزائل لا انتفاء الانتفاء البسیط للشیء الزائل ولا ریب فی انه ای انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل لا یستلزم تحقق
الشیء الزائل الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة بل انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل اعم من تحقق الشیء الزائل الذی هو فی
قوة الموجبة المحصلة ومن محض انتفاء ذلک الشیء الزائل الذی هو فی قوة السلب البسیط فلا یلزم من انتفاء انتفاء الشیء تحقق الشیء
الزائل کادراک خالد فبطل ما قال المحقق الدوانی رح قوله لا صح یکون الخ هذا دلیل علی ان انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل
لا یستلزم تحقق ذلک الشیء الزائل بل هو اعم من هذا التحقق وتوضیحه ان انتفاء انتفاء الشیء الزائل رح ای حین کون الانتفاء
الثانی فی انتفاء انتفاء الشیء انتفاء ثابتا یکون فی قوة السالبة المعدولة المحمول وفی حکمها فان النفی ههنا وارد علی النفی الثابت کما یکون النفی
واردا علی النفی الثابت فی السالبة المعدولة المحمول ولا یکون انتفاء الانتفاء الثابت للشیء سالبة معدولة حقیقة لما مر من ان الکلام

سـ۱ متعلقه بالانتفاء لا بالثابت لان لا انتفاء لیس بثابت للشیء لا بسیط ای انما هو متعلق به کذا قیل
سـ۲ صفة تحقق
سـ۳ صفة تحقق ۱۲ منه

في المفهومات المفردة لكنه يمكن ان يرجع تلك المفهومات المفردة اي الادراكات الى القضايا فعند الادراك الاول كادراك خالد مثلا يصدق النفس
مدركة بادراك خالد وهذه موجبة محصلة وعند الادراك الثاني كادراك عمرو يصدق النفس لا مدركة بادراك خالد لان هذا الادراك الثاني انتفاء
ثابت للادراك الاول وهذه القضية موجبة معدولة المحمول وعند الادراك الثالث كادراك بكر يصدق النفس ليست بلا مدركة بادراك خالد وهذه
القضية سالبة معدولة المحمول فقد ثبت ان انتفاء الانتفاء الثابت للشيء في قوة السالبة المعدولة المحمول والسالبة المعدولة المحمول اعم
من الموجبة المحصلة والسالبة البسيطة لان السالبة المعدولة المحمول عبارة عن سلب ثبوت العدم الذي يكون في الموجبة المعدولة فهذا
السلب اعم من الموجبة المحصلة المحمول التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ومن السالبة البسيطة التي يحكم فيها بسلب المحمول عن
الموضوع كما يقال زيد ليس بلا قاعد بمعنى ان عدم القعود ليس بثابت لزيد وله صورتان احدهما ان يكون زيد موجودا وثبت له القعود
فيصدق ايضا ان عدم القعود ليس بثابت لزيد بل القعود ثابت له فيقال زيد قاعد وهذه موجبة محصلة ولا يصدق ح سالبة بسيطة و
ثانيتهما ان يكون زيد معدوما فيصدق ايضا ان عدم القعود ليس بثابت لزيد لان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان ثبوت العدم او الوجود
يقتضي ثبوت المثبت له وهو معدوم كما فرضنا فلا يثبت له شيء من القعود وعدم القعود فح يقال زيد ليس بقاعد وهذه هي السالبة البسيطة التي
فيها السلب البسيط ومحض الانتفاء ولا يصدق ح الموجبة المحصلة فكذا انتفاء الانتفاء الثابت للشيء لما كان الانتفاء الثابت فيه مقيدا يكون
له وجهان الاول ان يكون انتفاء للقيد وهو الثبوت فقط فيبقى السلب المحض والانتفاء البحت فيصدق السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة
بادراك خالد والثاني ان يكون انتفاء للانتفاء المحض فيلزم التحقق ويصدق الموجبة المحصلة اعني ان النفس مدركة بادراك خالد ضرورة ان
ارتفاع النقيضين محال فلا يستلزم انتفاء الانتفاء الثابت للشيء لتحقق ذلك الشيء بل يكون هذا الانتفاء اعم منه فبطل ما زعمه المحقق الدواني لجواز
ان يتحقق هذا الانتفاء في ضمن السلب البسيط ومحض الانتفاء دون الايجاب المحصل فلا يلزم ح تحقق ذلك الشيء الزائل الذي هو في قوة الموجبة المحصلة
ثم اعلم انه يرد على هذا الرد ايرادان الايراد الاول ما اورده بعض الاعاظم رح وهو منع قوله لانه ح يكون في قوة السالبة المعدولة المحمول وتحريره
انا لا نم ان انتفاء انتفاء الشيء في قوة السالبة المعدولة لان الانتفاء الثاني كما هو انتفاء ثابت لكونه ادراكا كذلك يكون الانتفاء الثالث اللاحق
له ايضا انتفاء ثابتا لان الانتفاء الثالث ايضا ادراك وصفة للمدرك فلا بد له من نحو من الثبوت فح يكون معنى انتفاء انتفاء الشيء الانتفاء
الثابت للانتفاء الثابت للشيء فكل مرتبة في قوة الموجبة المعدولة المحمول وليس مرتبة من المراتب في قوة السالبة المعدولة والسر ان السلب
في السالبة المعدولة لا بد وان يكون انتفاء محضا وههنا ليس في مرتبة انتفاء محض بل في كل مرتبة انتفاء ثابت فلا يصدق سالبة
معدولة اصلا بل يصدق في المرتبة الثالثة النفس لا لا مدركة بادراك خالد وهذه موجبة معدولة المحمول محمولها سلب السلب
الثابت وهذه القضية تلازم الموجبة المحصلة وهو قولنا ان النفس مدركة بادراك خالد الا ترى ان زيد لا لا كاتب يلازم زيد كاتب
فلا يتم الرد فتدبر والايراد الثاني ما اورده احسن المحققين قدس الله سره على قوله والسالبة المعدولة اعم الخ وهذا الايراد بعد تسليم ان
انتفاء انتفاء الشيء في قوة السالبة المعدولة وتوضيحه ان السالبة البسيطة نحو زيد ليس بقاعد والموجبة المعدولة نحو زيد لا قاعد
متساويتان ومتلازمتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين يكونان متساويين بلا شبهة فالسالبة المعدولة المحمول
والموجبة المحصلة وان كان بينهما عموم وخصوص لكن تكونان متلازمتين عند وجود الموضوع كما في قولنا زيد ليس بلا قاعد اذا كان
زيد موجودا يصدق زيد قاعد بلا شبهة والموضوع ههنا للادراكات النفس الناطقة وهو موجود فح لا يكون ما في قوة السالبة المعدولة اعني
انتفاء انتفاء الشيء اعم مما في قوة الموجبة المحصلة اعني تحقق ذلك الشيء فما قاله المحقق الدواني من ان انتفاء انتفاء الشيء يستلزم
تحقق الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة يكون تاما وقد اجيب عنه بوجهين الوجه الاول انا لا نم ان موضوع الانتفاء والزوال
ههنا هو النفس الناطقة لان موضوع الانتفاء والزوال ما يوجد فيه الانتفاء والزوال وما يوجد فيه الانتفاء والزوال هو الشيء
الزائل اي الادراك الزائل فموضوع الانتفاء هو الشيء الزائل وهو معدوم فلا يكون الموضوع موجودا فيه ان الزوال وان كان
منسوبا بالذات الى الادراك الزائل الا انه منسوب الى محله ايضا وهي النفس الناطقة من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه
الا ترى ان السواد اذا زال عن الجسم فزوال ذلك السواد وصف له بالذات فيقال السواد زائل عن الجسم الا ان زواله صفة

بجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا بزوال السواد فكذا الادراك فاذا كان عبارة عن زوال الادراك يقال
الادراك قد زال ويقال ايضا ان النفس قد زال ادراكه الاول وسلب بالجملة المراد بالموصوف اعم من ان يكون بالذات او بحال المتعلق
فالنفس ايضا موضوع وموصوف بحال المتعلق وهو موجود فثبت وجود الموضوع وان شئت التفصيل فتذكر ما قد سبق والوجه الثاني ما اورده
المحقق البهاري رح وتوضيحه انا لا نم التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لان العدم المحض الذي هو في السالبة
البسيطة مغاير للعدم الثابت الذي هو في الموجبة المعدولة بحسب المفهوم كما هو الظاهر وبحسب الحكم ايضا والشاهد عليه ان العدم الثابت
صار ادراكا دون العدم المحض فانه لا يكون ادراكا وح يجوز ان يكون لصدق الانتفاء الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة كلها
منتفية معدومة عن النفس راسا الا الادراك الاخير والى انتفاء تلك الادراكات السابقة بانتفاء الثبوت فقط فيبقى الاعدام المحضة فيصدق السالبة
البسيطة حينئذ ولا يلزم ان يصير العدم المحض عدما ثابتا حتى يصدق الموجبة المعدولة ايضا واذا بطل التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة
فلا نسلم التلازم بين نقيضيهما اعني الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة عند وجود الموضوع حتى يتفرع عليه تلازم ما في قوتهما وانت تعلم ما في هذا الوجه من
وجوه الاختلال الخلل الاول ما افاده بحر العلوم رح وتوضيحه ان منع تساوي السالبة المعدولة والموجبة المحصلة وتلازمهما مع وجود الموضوع خروج
عن القانون والفطرة الانسانية لانه من الضروريات ان تفارق السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة لا يكون الا بصدق السالبة المعدولة في
ضمن السلب المحض وهذا لا يتصور الا اذا كان الموضوع معدوما فيصدق ح ان العدم ليس ثابت له لان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان عدما او
وجودا يقتضي وجود المثبت له واما اذا كان الموضوع موجودا في نفس الامر وهو ههنا النفس الناطقة فلم يكن احدهما مفارقا عن الآخر بل يكون كلاهما
متلازمين وقد سلب عنه ثبوت السلب اي لا ينتزع السلب عنه فح لا يخلو في نفس الامر اما ان يصلح الموضوع لان ينتزع الوجود اي مسلوب السلب عنه
او لا والثاني بط قطعا لانه من الضروريات ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح انتزاع السلب المحمول عنه فلا بد من ان يكون بحيث
يصح انتزاع الوجود اي مسلوب السلب عنه كما انه لا يصح في قولنا زيد لا انسان انتزاع هذا السلب عن زيد فلا جرم يصح انتزاع مسلوب هذا السلب
اعني الانسان عن زيد والا لارتفع النقيضان عن موضوع موجود وهو محال فتقرر الشق الاول فيثبت المحمول للموضوع وهذا هو مفهوم الموجبة المحصلة
فقد تلازمتا فانكار التلازم ليس الا مكابرة بحتة لا يصغي اليها والخلل الثاني ما اورده بعض الفضلاء رح من انه ليس المفروض ههنا ان
الادراك السابق منتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا حتى يتم ما قال المحقق البهاري رح وفيه انه ماذا اراد
بقوله ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق منتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا ان اراد انه ليس المفروض
ذلك عند المحقق البهاري رح فهو بط لان المحقق البهاري رح قد فرض ان الادراك السابق منتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت
وبقائه سلبا محضا وان اراد انه ليس ذلك مفروضا عند المحشي اي السيد الزاهد فذلك ايضا مم لان هذا الفرض يفهم من كلام المحشي
ايضا وان كان المفروض ليس بصحيح فانه قال المحشي في بيان النظر المصدر بقوله اقول فيه نظر الخ بل اعدام الادراكات الغير المتناهية الخ و
قال في بيان جواب لا يقال الخ واللازم على تقدير كون كل ادراك والا الادراكات السابقة عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة الخ فتدبر
والخلل الثالث ان بناء الكلام ههنا على ما هو المثبت المقرر عند المحققين من ان الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمتان عند وجود
الموضوع فمنع التساوي والتلازم كما صدر عن المحقق البهاري لا يضرنا فتدبر فان قلت لما كان المقرر عند المحققين التلازم بينهما عند وجود
الموضوع فلم اجترء المحشي على عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة قلت لعله اجترء عليه زاعما ان الموضوع وان كان هو النفس الا
انه ليس بموجود ههنا لان موصوف الادراكات السابقة على الادراك اللاحق الطاري الاخير ليس الا اشخاص النفس التي ليس
تشخصها الا بالازمنة التي يوجد في تلك الازمنة تلك الادراكات السابقة وقد ذهب جماعة من المحصلين الى ان الزمان
من المشخصات حتى ان بكر الموجود في الامس مغاير لبكر الموجود في اليوم مثلا فبناء على هذا لما وجد الادراك
اللاحق الطاري الاخير فقد عدم ازمنة الادراكات السابقة وقد كان تشخص اشخاص النفس بسبب تلك الازمنة
فعدمت تلك الاشخاص فليس موصوف تلك الادراكات السابقة وموضوعها حينئذ موجودا فلا شبهة في عموم السالبة
المعدولة عن الموجبة المحصلة ح ولا يخفى عليك ما فيه فان الزمان ليس من المشخصات على ما قد مر نبذ من هذا البحث

السالبة المعدولة والموجبة المحصلة

المولوي غلام نبي

قوله ثم اقول الخ يعني بعد رد ما قال المحقق الدواني رح في ابطال كون العلم عبارة عن زوال الادراك السابق اقول من عند نفسه دليلا آخر على ان
الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه وهذا الدليل امر تحقيقي لا يرد عليه ما يرد على بعض المحققين رح قوله يلزم على هذا التقدير الخ
اعلم اولا ان المراد بالزمان السابق الزمان الماضي وهو زمان جميع الادراكات التي تكون حاصلة قبل الادراك الآخر الطاري اي اللاحق الحاصل في
الحال والمراد بالزمان اللاحق الزمان الحال وثانيا ان توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن الزوال ويكون كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق
عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى المذكور زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق
اي في الزمان الحال سواء كان حدوثها في الزمان اللاحق او في الزمان السابق اي لا يكون الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال زائدة
على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فما بينه المحشي رح بقوله اذ على ذلك
التقدير الخ حاصله انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال وان كانت حادثة في الزمان الماضي الا ان يكون بازائه ادراك آخر من الادراكات الحاصلة
في الزمان السابق اي الماضي لان كل واحد من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال انتفاء للادراك السابق عليه فلا يوجد في الزمان
اللاحق اي الحال ادراك لا يكون انتفاء لسابقه لانه يبطل كون كل ادراك انتفاء لسابقه فلا بد من ان يكون بازاء كل من تلك الادراكات الحاصلة
الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك في الزمان السابق فان كان الامر على العكس ايضا اي يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق اي الزمان الماضي ادراك من الادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فيكون الادراكات اللاحقة
باجمعها مقابلة بجميع الادراكات السابقة فيلزم مساواة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي والادراكات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال وان لم ينعكس الامر بان يكون بازاء كل من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك
من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ولا يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ادراك
من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال فيكون الادراكات اللاحقة باجمعها بازاء بعض من الادراكات السابقة فيلزم
زيادة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي على الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال واما وجه بطلان اللازم
فبينه المحشي رح بقوله مع ان تزايد العلوم الخ حاصله انه من المقررات عندهم ان العلوم تتزايد يوما فيوما وهذا المقرر يدل على خلاف ما لزم
ههنا من زيادة الادراكات السابقة او تساويها مع الادراكات اللاحقة فان هذا المقرر ينادي باعلى نداء على ان الادراكات الحاصلة اي
الثابتة للنفس في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فقط تكون زائدة على الادراكات الحاصلة للنفس في الزمان السابق اي
الزمان الماضي واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون العلم عبارة عن الزوال ثم اعلم انه يجب علينا ان ننبهك على امور لا بد منها
الامر الاول ان بعض المحشيين قد اراد بقول المحشي الزمان السابق زمان الصبي وبقوله الزمان اللاحق زمان الشباب وقرر الحاصل
بانه لو كان كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي
زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على هذا التقدير
اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب الا ان يكون
بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي فان كان الامر على العكس ايضا بان كان بازاء كل ادراك من ادراكات زمان الصبي
ادراك من ادراكات زمان الشباب فيكون ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب متساوية وان لم ينعكس الامر يكون ادراكات زمان الصبي زائدة
على ادراكات زمان الشباب واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه فانه يدل على ان ادراكات زمان الشباب
تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي واذا بطل اللازم فبطل الملزوم وهو المطلوب ولا يخفى ان في هذا التقرير خدشتين الخدشة
الاولى ان كل ادراك من الادراكات الحاصلة في زمان الشباب سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في هذا الزمان اي زمان الشباب لا في الزمان السابق اي زمان الصبي كما لا يخفى فحينئذ لا يستقيم قول المحشي رح اذ
على هذا التقدير الخ وبقي الملازمة التي ادعاها المحشي المحقق رح من غير دليل والخدشة الثانية ان تزايد العلوم يوما فيوما لا يدل

لا على ان يكون مجموع ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب زائدة على ادراكات زمان الصبي فقط ولا يدل على ان ادراكات
زمان الشباب فقط تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي اذ يجوز ان يكون النفس في زمان الصبي مشتغلة في الادراكات والاكتسابات
وفي زمان الشباب تكون معطلة فيكون ادراكات زمان الصبي زائدة على ادراكات زمان الشباب فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان
الملزوم فتدبر والامر الثاني انه يعلم من تحرير بعضهم ان المراد بالزمان اللاحق في قول المحشي سن الكهولة وهو من الاربعين الى قريب من ستين
ما بين في الحكمة وان المراد بالزمان السابق في قول المحشي الزمان السابق على سن الكهولة فيكون حاصل عبارة المحشي المحقق رح على هذا
انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة
انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة الا ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة فان كان الامر على العكس ايضا يلزم مساواة ادراكات سن الكهولة مع الادراكات الحاصلة قبله وان لم ينعكس الامر فيكون الادراكات
الحاصلة قبل سن الكهولة ازيد من ادراكات سن الكهولة واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا من المساوات
والزيادة السابقة فانه يدل على ان ادراكات سن الكهولة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن ولا يذهب عليك ان في هذا
الحاصل خللا من وجهين الوجه الاول ان كل ادراك من ادراكات سن الكهولة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في ذلك السن لا في زمان قبل ذلك السن كما لا يخفى فح لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل والوجه
الثاني انه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن على الادراكات
الحاصلة قبل ذلك السن فمسلم ولكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن اذ يجوز ان يكون
ادراكات سن الكهولة منفردة مساوية للسابقة واذا جمع تلك الادراكات مع السابقة تكون زائدة على السابقة وان اريد بذلك
القول زيادة ادراكات سن الكهولة فقط على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن فقط فممنوع فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان الملزوم اللهم الا ان يقال
ان زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة على الادراكات الحاصلة قبله ضروري يعرف بالوجدان فلو كان العلم عبارة عن الزوال
لما كان العلوم الموجودة في سن الكهولة زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق وهذا مناف لهذا الامر الضروري فلزم بطلان
اللازم وفيه انه حينئذ يكون بطلان اللازم بهذا الامر الضروري لا بما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الثالث انه يعلم من تحرير بعض الاعاظم
ان المراد بالزمان السابق زمان لا يكون الملكة فيه حاصلة والمراد بالزمان اللاحق زمان حصول الملكة فعلى هذا التقدير يكون حاصل
كلام المحشي انه لو كان الادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه
حاصلة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على
تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة الا
ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة لان الادراك اللاحق انتفاء للادراك
السابق فان انعكس الامر ايضا يلزم مساواة ادراكات زمان حصول الملكة مع الادراكات الحاصلة في زمان ما كان الملكة فيه حاصلة وان لم ينعكس
الامر كان الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة زائدة على ادراكات زمان الملكة واما بطلان اللازم
فلان ما هو المقرر عندهم من تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا فانه يدل على ان ادراكات الزمان اللاحق اي زمان
حصول الملكة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق الذي ما كان الملكة فيه حاصلة بان يحصل في الزمان اللاحق
بممارسة العلوم ملكة يكون الانسان بها قادرا على ان يحصل الادراكات والعلوم زائدة على ما حصله في الزمان السابق الذي
ما كان الملكة فيه حاصلة مثلا اذا حصل الانسان في الزمان السابق عشرة من المسائل فيحصل في الزمان اللاحق بسبب الملكة
الحاصلة فيه ادراكات زائدة على عشرة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان ولا يذهب عليك ان في هذا الحاصل ايضا خللا فبان كل ادراك

مع روس خمس ومثنين ... سنه ١ المولوی محمد عظیم ١٢٦١

من ادراكات زمان الملكة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من ادراكات ذلك الزمان لا من ادراكات الزمان الذي ماكان
الملكة حاصلة فيه فح لا يستقيم قول المحشي رح اوعلى هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل وأما ثانيا فبانه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع
ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه على ادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه فمسلم ولكن
هذا لا ينافي تساوي ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه وان اريد بذلك القول زيادة ادراكات
زمان الملكة فقط على ادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة حاصلة فيه فقط فممنوع لجواز ان يكون النفس باقية في البدن بعد حصول
الملكة زمانا قليلا وتكون معطلة فكيف يكون حينئذ ادراكات زمان الملكة فقط زائدة على ادراكات الزمان السابق الذي ماكانت الملكة فيه
فقط فلا يلزم بطلان اللازم فلا يلزم بطلان الملزوم وان قلت ان زيادة العلوم الموجودة في زمان الملكة فقط على الادراكات الحاصلة
في الزمان الذي ماكانت الملكة حاصلة فيه ضرورية قلت انه يكون بطلان اللازم ح ضروريا بديهيا لا كما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الرابع انه
اعترض استاذ المحققين رح على المحشي المحقق بانه وان سلمنا ان كل ادراك لاحق بازائه سابق لكن يجوز ان يكون السوابق متعاقبة في الحصول واللواحق
مجتمعة فاذا فرضنا ان عشرين ادراكا حاصلة لنا في الزمان اللاحق كاليوم مثلا فيكون بازائها عشرون ادراكا في الزمان السابق وايضا
انه يجوز ان يكون السوابق على سبيل التعاقب وارتفاعاتها اعني الادراكات الموجودة في الزمان اللاحق كاليوم تكون على سبيل الاجتماع فيكون
الادراكات اللاحقة زائدة على الادراكات السابقة فبطل الدليل الذي اورده المحشي المحقق رح وقد اجيب عنه بوجوه الاول ما اورده
ملك العلماء ادام الله فيوضه بانه اذا كان الادراك عبارة عن زوال الادراك فكل ادراك يكون زوالا لآخر فكما لا يصح اجتماع الادراكات
السابقة كذلك لا يصح اجتماع الادراكات اللاحقة ايضا بل كل لاحق سابق لادراك لاحقه فتدبر والثاني ما اورده بعض المشاهير رح وهو ان
تعاقب الادراكات السابقة ان كان في الحدوث فلا ضرر لنا فيه فانها مجتمعة في البقاء وان كان المراد تعاقبها في البقاء فذلك خطاء فاحش
فان تعاقبها في البقاء انما يكون اذا زال بعض وبقي بعض ثم يزول هذا الباقي وهكذا وقتا بعد وقت وهذا خلاف المفروض فان المفروض انها مجتمعة
والثالث بان المرتفعات ان كانت موجودة معا سابقا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فح ثبت اجتماع المرتفعات وان لم يكن المرتفعات
موجودة معا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فيتحقق ارتفاعات تلك المرتفعات والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال واذا تحقق ارتفاعات
تلك المرتفعات لزم تحقق الادراكات اللاحقة قبل ما فرض تحققها وهو محال وفيه انا نختار انه لم يكن المرتفعات موجودة معا قبل الادراكات
اللاحقة ولا يلزم من تحقق ارتفاعات تلك المرتفعات تحقق الادراكات اللاحقة لانه يجوز ان يكون الادراكات اللاحقة عبارة
عن ارتفاعاتها المخصوصة بزمان ومكان فلا يلزم من عدم وجود المرتفعات الا ان يكون ارتفاعاتها متحققة ومن هذا لا يلزم تحقق الادراكات
اللاحقة فان قيل ان الادراك زوال وانتفاء مطلق لنفس الادراك لا مخصوص بزمان ومحل قلت على هذا يبطل الحصر في الشقوق اذ
يبقى حينئذ شق وهو ان يكون الادراك عبارة عن الزوال المخصوص ولا يلزم من ابطال كون الادراك عبارة عن الزوال المطلق ابطال
كونه عبارة عن الزوال المخصوص فلا يحصل المدعى فتدبر قوله وايضا يلزم الخ هذا دليل آخر على ابطال كون الادراك عبارة عن زوال
الادراك السابق يعني انه يلزم على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين وهما تحقق الادراكات السابقة
الغير المتناهية وعدم تحققها قوله لانه لما كان الخ هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين على التقدير المذكور وتوضيح هذا الدليل موقوف على تمهيد
مقدمة اشار المحشي رح اليها بقوله لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية الخ وتفصيلها ان للنفس استعدادا وقوة للادراكات الغير
المتناهية في كل آن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية بانه يمكن للنفس ان تدرك في هذا الآن زيدا او لا تدرك عمروا و لا تدرك
خالدا وهكذا وهذا هو المقرر كما ذكره صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني وقد مر التفصيل فتذكر واذا عرفت هذه المقدمة فاعلم
ان هذه المقدمة تحكم بان تتحقق بالفعل في كل آن في النفس صفات زائلات بادراكات غير متناهية على سبيل الاجتماع قبل هذه
الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس لانه لو لم يوجد الصفات في النفس قبل هذه الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة
النفس في كل آن مجتمعة فيلزم عدم الاستعداد في النفس بهذه الادراكات الغير المتناهية اذ سبيل البدلية موقوف على وجود الصفات الغير المتناهية
قبلها مجتمعة في النفس على ما قدم ولما كان الادراك والا الصفة مخصوصة هو ادراك آخر حاصل قبله كما هو المفروض في الشق الاول فيكون تلك الصفات

سه ١ اسـ مولانا محمد حسن ١٢٩١ سه ٢ اسـ مولانا ولي الله سه ٣ اسـ مولانا رفيع الدين ١٢٦٢ سه ٤ لعله اشارة

الغير المتناهية المجتمعة ادراكات فيلزم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة قبل هذا الادراك اللاحق الاخير ولما كان كل ادراك لاحق زوالا للادراك
السابق عليه على ما هو المفروض فيلزم ان لا يتحقق شئ من تلك الادراكات الغير المتناهية السابقة لانها ادراكات فيكون كل واحد منها زوال السابقة
وقبل هذا الاجتماع النقيضين وهو محال وهو مستلزم للمحال محال فكون الادراك زوالا للادراك السابق عليه محال ايضا ومن ههنا اندفع ان كون كل
ادراك زوالا الادراك سابق عليه انما يوجب عدم تحقق الزائل به لا عدم تحقق شئ من الادراكات فيجوز ان يتحقق ادراكات غير متناهية ولا يكون
من تلك الادراكات المتحققة لبعضها زوالا البعض حتى يلزم انتفاء الادراكات المتحققة ويلزم اجتماع النقيضين فان قلت لما كان كل ادراك زوالا
للادراك السابق عليه لا يلزم عدم تحقق الادراكات باسرها لان الادراك الاخير يكون متحققا بالبداهة فلا يلزم اجتماع النقيضين قلت ان الكلام في
الادراكات السابقة ويلزم عدم تحقق تلك الادراكات على ذلك التقدير ولا كلام لنا في الادراك الاخير ولا دخل للادراك الاخير في لزوم اجتماع
النقيضين فتفكر ثم اعلم انه يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم رح وتفصيله انا سلمنا ان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ويلزم تحقق الادراكات
السابقة بازاء الادراكات اللاحقة التي هي في قوة النفس لكنه لا نسلم اجتماع تلك الادراكات السابقة بالفعل مقدمة على كل واحد من الادراكات
الغير المتناهية التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين بل يجوز ان يكون تحقق تلك الادراكات السابقة التي هي
بازاء ما في قوة النفس من الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب بان يكون اللاحق من الادراكات التي هي في قوة النفس والسابقة ويكون
هذا السابق الزائل مقدما على ذلك الادراك اللاحق الذي هو زوال هذا السابق وهكذا يكون هذا اللاحق سابقا وزايلا بالادراك اللاحق الآخر من تلك
الادراكات التي هي في قوة النفس وهكذا فلا يلزم اجتماع النقيضين لان زمان تحقق الامر الزائل اي الادراك السابق قبل زمان زواله وزمان عدم
ذلك الادراك السابق هو زمان زواله فزمان التحقق مغاير لزمان العدم فاين الاجتماع ومن ههنا اتضح ما افاده جد جدي كمال الملة والدين قدس الله
اسرارهما الا ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب
كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم
فكيف الجمع انتهى قوله قدس سره تلك اي الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره على هذه اي الادراكات
التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وجوداتها وعدماتها الضميران راجعان الى الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله
قدس سره نعم تحقق الكل اي كل من الادراكات السابقة التي هي بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وعدم كل اي كل
من تلك الادراكات السابقة قوله قدس سره فكيف الجمع اي فكيف الجمع للنقيضين فتدبر واجيب عن هذا الايراد بوجهين الاول ما اورده المحقق
اللهاري رح وتوضيحه ان هذا القول من المحشي ليس دليلا تاما على اثبات المدعى وهو ان الادراك ليس زوالا للادراك مستقلا في نفسه كما يدل عليه قول المحشي
كما ذكره في الشق الثاني بل غرض المحشي رح من هذا القول انه لو صح المقدمة التي استعملها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من انه يلزم وجود امور
غير متناهية في النفس في خير الشق الاول اي كون الادراك زوالا الادراك فيلزم استحالة اخرى وهو اجتماع النقيضين تحقق الادراكات وعدم
تحققها فمنع اجتماع الادراكات السابقة كما وقع من المورد منع على تلك المقدمة ولا يرد على المحشي لانه ليس مستدلا استدلالا تاما والثاني ان المراد
بكون النفس ذات قوة ادراكات غير متناهية ان لها قوة للادراكات الغير المتناهية في كل آن بالفعل على سبيل البدلية كما تقدم التفصيل فلو فرض ان الادراك الحصولي زوال صفة وهو
ادراك آخر سابق فيلزم ان يكون الادراكات السابقة الغير المتناهية الزائلة بهذه الادراكات مجتمعة في النفس ولا يكفي تحقق الادراكات
السابقة الزائلة بهذه الادراكات على سبيل التعاقب لكون النفس ذات قوة الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدل كما عرفت
منا في شرح قوله فللنفس ادراك امور غير متناهية فيلزم اجتماع النقيضين ايضا فتذكر ما سلف فانه ينفعك في كثير من المغلقات قوله والمصنف
لم يرد الشئ الزائل الخ ليس المقصود من هذا القول اعتراضا على صاحب المطارحات بانه يلزم في دليل صاحب المطارحات استدراك
لانه اثبت المدعى وهو كون الادراك حصوليا بابطال نقيضه بالزام المحالين في الشقين حيث اثبت في الشق الاول خلاف المفروض
وهو كون الادراك وجوديا وفي الشق الثاني وجود الامور الغير المتناهية والمص لم يورد الا محالا واحدا وهو وجود الامور
الغير المتناهية فليس في كلام المص استدراك لانه لا استدراك في الزام محال يختص باحد الشقين والزام محال آخر بحيث يعم الشقين
بل في هذا البيان فائدة جديدة بل هذا القول دفع دخل مقدر تقريره ان صاحب المطارحات زاد الشئ الزائل بانه اما ادراك وصفة

وجه اندفاع ان الادراكات الصفات المتحققة السابقة ادراكات من كل واحد منه زوال السابقة فيلزم عدم تحققها ١٢ مولوي محمد علي

٢ ه ١ منه المولوي محمد عظيم ١٢٧١

٣ ه ١ منه مولانا غلام يحيى ١٢٧١

غير ادراك وابطل كلا شقي الترديد الشق الاول منهما بلزوم استحالة مختصة به والشق الثاني منهما بلزوم استحالة تعم الشقين فاثبت المدعي بعد ابطال
ذينك الشقين ولا يخفى ان اثبات المدعي بهذا النمط لما كان مرتكزا في الذهن بسرعة وبسيرة فكان اولى فلم ترك المصنف رحمه الله اعلم اولا ان قوله الا
الغير المتناهية اسم لان المفتوحة وقوله يلزم على تقدير الخ خبرها وثانيا ان توضيح الدفع ان المصنف لم يرد دالشئ الزائل بين الادراك وصفة
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان مبنى كلام المصنف رحمه الله انه على تقدير كون الادراك زوال الامر يلزم قطعا ان يكون فينا امور
غير متناهية مجتمعة بالفعل في نفس الامر بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية ولا يخفى ان هذا يحصل على
كل تقدير سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة آخر غير الادراك فرام المصنف الاختصار وترك الترديد بينهما وان كان في الترديد بين
الشقين وابطال كل شق على حدة زيادة فائدة لحصول المقصود بالطريق الاخصر والاختصار من شان المتون فلا قدح لا في ترك الترديد للاقتصار
وقصر المسافة ولا في اخذ الترديد لزيادة الفائدة ففي عبارة المطارحات حصول المقصود مع زيادة الفائدة وفي كلام المص رح حصول المقصود
مع قصر المسافة ولكل وجهة هو موليها وكل حزب بما لديهم فرحون ولك ان تقول ان بيان المصنف قوي تام من البيان الذي ذكر
في المطارحات لان مبنى كلام صاحب المطارحات الترديد بين الشقين والاستحالة التي ابطل صاحب المطارحات بها الشق الاول لا يتم بلا تاويل فاعرض
المصنف عنه وبنى كلامه على الاستحالة التي ورودها عام وتام غير محتاج الى التاويل فتامل ومما يجب ان يعلم انه لما ادعى المصنف سابقا ان الزائل
عند العلم بهذا اي بزيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي بعمرو مثلا فاستدل عليه بقوله والا اي وان لم يكن الزائل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للزائل
عند العلم بعمرو مثلا بل تحد الزائلان لكان العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه
الملازمة ان الزائل لما كان واحدا عند العلمين كان العلم بهذا عين العلم بذلك بلا شبهة قوله وذلك لان الخ هذا دفع اعتراض مقدر يرد على
قول المصنف والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وتقريره انه لا يلزم من كون الزائل عند العلم بزيد متحدا مع الزائل عند العلم بعمرو ان
يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد مثلا وآخرهما علما لعمرو مثلا فبحسب الزوالين
يتعدد العلمان فلا يلزم على تقدير اتحاد الزائل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الزائل
ثابت لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فاذا زال عند علم زيد امر فذلك الامر بعينه لو زال عند علم عمرو ايضا فلا يخلو اما ان يعرض لذلك الزائل
زوال آخر يكون هو علم عمرو او لم يعرض لذلك الزائل زوال آخر بل الزوال الذي كان الامر الزائل زائلا به عند علم زيد حاصل عند علم عمرو ايضا
على الاول يلزم ان يكون للزائل الواحد زوالان وهو باطل وعلى الثاني يلزم اتحاد العلمين لان الزائل في كلا العلمين وكذا الزوال فيهما
متحد فيستلزم هذا الاتحاد لاتحاد العلمين وهو المطلوب بقي مطالبة البرهان على ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا يكون
له زوالان لا على طريق الجمع ولا على طريق التعاقب فنقول اما الاول فلما افاده استاذ المحققين رح وهو ان الزوال ليس الا معنى
مصدريا والمعنى المصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده ولما كان المنسوب اليه اي الزائل واحدا يكون المنسوب
اي الزوال ايضا واحدا دون الاثنين فلا يكون للشئ الواحد زوالان على طريق المعية لا يقال يجوز ان يكون للزائل الواحد جهات واعتبارات
متعددة مختلفة كالعلم بالكنه والعلم بالوجه وغيرهما ويعرض له الزوالات باعتبار تلك الجهات فثبت التعدد فلا يلزم اتحاد العلمين فان الزوال
المتعلق بالزائل بحسب جهة علم لزيد والمتعلق به بحسب جهة اخرى علم لعمرو لانا نقول فالزوال ح تعلق حقيقة بجهة جهة والجهتان متغايرتان
فليس اتحاد الزائل ح فتدبر واما الثاني فلان الزائل الواحد لو كان له زوالان على سبيل التعاقب فالزوال الثاني اما ان يتعلق بالزائل
حين بقاء الزوال الاول بان لا يعود الزائل يلزم ان يتحقق العدم بالشئ الذي هو معدوم محض وهذا غير معقول واما ان يتعلق
الزوال الثاني بالزائل بعد تحقق الزائل ووجوده ثانيا بان يوجد الزائل بعد الزوال ثم يزول مرة اخرى فيلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو محال فان قلت انا نختار الشق الثاني ولا يلزم اعادة المعدوم الا اذا ارتفع عدمه مطلقا وارتفاع العدم المطلق لا يلزم من
ارتفاع العدم الخاص كما لا يخفى قلت لما ارتفع العدم الخاص عن ذلك الزائل صار موجودا فيلزم اعادة الوجود المعدوم بلا شبهة
فتدبر والدليل المشترك بين عدم امكان الطريق الاول وعدم امكان الطريق الثاني انه لو لم يكن للزائل الواحد زوال واحد بل كان للزائل
الواحد زوالان سواء كانا مجتمعين او متعاقبين في زمانين لزم بطلان الحصر العقلي بين الشئ وسلبه اي نقيضه والتالي باطل بالضرورة

له مولانا حسن رح

فالمقدم مثلا اما الملازمة فلانه يجوز ان يكون ذلك الشئ مسلوبا بسلب آخر وزائلا بزوال آخر ممتاز عن الزوال الاول فيجوز رفع الانسان ورفع سلبه الخاص لجواز كونه مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول فتفكر قال بعض المشاهير هذا اشد بداهة من قولنا الموجود ليس له الا وجود واحد وذلك لان الشئ اذا تقرر يقع في الوهم انه يجوز ان يحصل فيه وجودات كما يحصل فيه اوصاف متعددة وان كان هذا الوهم باطلا واما الشئ اذا زال لم يبق فيه ما يعرضه زوال آخر انتهى قال في حاشية الحاشية على قوله وذلك لان الخ ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم

نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهت قوله فيهما هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فما افاد بعض الاعلام ره من ان المراد بهذا البيان البيان الذي اتى به المصنف ابطال الازالة لا يعلم وجهه قوله فيهما مختص الخ توضيحه انه اذا كان العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم باحدهما الخ بانه لا يلزم من اتحاد الزائل عند اتحاد العلمين لجواز ان يكون لزائل واحد زوالان وكل زوال علم لشئ فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قوله فيهما ولا يحتاج اليه الخ توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزائل واحدا اتحد العلمان قطعا لكون العلم عبارة عن الزائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزائل الخ قوله فيهما اذ على هذا التقدير الخ علة بقوله لا يتوهم و توضيحه ان الاستدلال بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ليس مختصا بصورة كون العلم نفس الزوال بل يحتاج اليه في صورة كون العلم نفس الزائل ايضا لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ايضا يتوجه المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم الخ فيقال لا يلزم اتحاد العلمين عند اتحاد الزائل لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان فالعلم بذلك اي بزيد مثلا يكون عبارة عن الزائل من حيث كونه زائلا بزوال والعلم بهذا اي بعمرو مثلا يكون عبارة عن ذلك الزائل من حيث كونه زائلا بزوال آخر فاتحد الزائل مع انه لا يلزم اتحاد العلمين فيحتاج في دفع هذا المنع ورفع هذا الاحتمال الى قوله وذلك لان الزائل الواحد الخ فالاحتياج الى المقدمة التي اوردها المحشي ره ثابت على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الزائل او عن الزوال فارتفع التوهم ثم اعلم انه قد يستدل على ابطال كون العلم عبارة عن نفس الزائل بانه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل لزم ان يكون العلم لا شيئا محضا غير قائم بالنفس ولا منتزعا عنها لان الزائل معدوم محض ولا شئ بحت غير قائم بموضوع ولا منتزع عن موضوع فح يكون اتصاف النفس به ممتنعا وهذا الثاني مخالف لما تقرر في مداركهم من ان العلم من الصفات التي تحدث في النفس وتكون موجودة فيها وتقوم فيها وتتصف بها النفس فالمقدم ايضا باطل قوله لما اقول الخ هذا شروع في الدليل الآخر على ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا بتمهيد مقدمة مسلمة عندهم قد بينها المحشي ره بقوله العلم بهذا الخ توضيحها ان العلم بهذا اي زيد مثلا لا يجامع العلم بذلك اي عمرو مثلا حدوثا في آن واحد وان كانا مجامعين بقاء يعني انه ليس اذا احدث في النفس في آن علم زيد مثلا ففي ذلك الآن يحدث علم عمرو ايضا في النفس مجامعا ومقارنا له بل يمكن ان يحصل علم زيد في آن ثم بعده في الآن الآخر يحصل علم عمرو قوله لما اشتهر الخ دليل للمقدمة الممهدة المذكورة سابقا توضيحه انه قد اشتهر ان النفس في آن واحد لا تطيق على ان تتوجه الى شيئين متغايرين والعلم يكون بالتوجه فلا يحصل العلمان للنفس في آن واحد معا اصلا فقد ثبت ان العلم بزيد لا يجامع العلم بعمرو بحسب الحدوث اي لا يحدثان في آن واحد بل يحدث احدهما في زمان والآخر يحدث في الزمان الآخر وهو المقصود والمطلوب ثم اعلم اولا ان في قول المحشي ره اشتهر الخ اشارة الى ما قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وتوضيحه ان الجمهور وان تشبعوا بان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين الا انه ليس لهم على هذا الامر برهان قوي وغايته قالهم فيه البداهة حيث قالوا انا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى ادراك شئ فيتعذر في تلك الحالة في ذلك الآن التوجه الى ادراك شئ آخر والامر الواقعي ان الخيال لا يقدر على استحضار امور كثيرة في آن واحد بل على سبيل الترتيب واما النفس فتقدر على ذلك فتعذر التوجه الى شيئين مفصلا في آن واحد ليس عائدا الا الى الخيال لا الى النفس فاشتبه على القوم العلم العقلي بالعلم الخيالي حتى اثبتوا ما هو حكم الخيال للعقل ولا ريب في ان الادراك الخيالي والادراك العقلي متغايران حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وحصل في خيالنا امر مطابق لهذه الالفاظ في الترتيب واذا بدلنا وقلنا الناطق انسان فما هو المحاط بادراك العقل لا يتبدل واما ما هو حاصل في الخيال فينقلب فثبت التغاير بين العلم الخيالي والعلم العقلي وثانيا

ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ١٢ منه

ان المتاخرين استدلوا على ان النفس فی آن واحد تتوجه الی شيئين بدلائل منها انا اذا حكمنا على زيد بالقيام فلا بد حين الحكم من ان يحضر الطرفان المحكوم عليه والمحكوم به لانه لو لم يكن حضور الطرفين حين الحكم فاما ان يكون الطرفان مذهولا عنهما حين الحكم او منسيا عنهما فيجوز الحكم على ما هو مذهول او منسی وهو باطل ولا ريب فی ان آن الحكم آن واحد فقد ثبت حضور الطرفين وتوجه النفس الی الشيئين معا فی آن واحد وفيه انا سلمنا ان الطرفين حاضران فی ذلك الآن والنفس تتوجه اليهما فيه لكن لا نم انهما حاضران تفصيلا والتوجه اليهما تفصيلی لم لا يجوز ان يكونا حاضرين اجمالا ويكون التوجه اليهما اجماليا وما اشتهر معناه ان النفس لا تتوجه الی شيئين فی آن واحد تفصيلا فلا بطلان له وقال المحقق السنديلی ان الملاحظة تكون الی طرف فی آن ثم الی الطرف الآخر فی آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولی فاجتمع الشيئان فی النفس بقاء لا حدوثا فی آن والمحال انما يكون حدوثا فان المراد بقولهم ان النفس لا تتوجه الی شيئين ان النفس لا يمكن توجهها الی شيئين حدوثا فی آن واحد بان يحدث التوجه اليهما معا فی آن واحد ومنها ان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطالب الی المبادی المفصلة المتعددة دفعة فی آن واحد ابتداء لا بقاء فقد حدث ملاحظة المبادی ابتداء فی آن واحد فان اختلج فی صدرك انه ليس فی الحدس ملاحظات كثيرة تتعلق بكل واحد من المبادی المفصلة معا فی آن واحد بلا تعاقب وترتب فی تلك المبادی بل فی الحدس سنوح وحضور للصورة الوحدانية الاجمالية للمبادی المرتبة فليس فی الحدس تعدد وتكثر فی الملاحظة فازجره بما قد اورده الفاضل الرامفوری رح بقوله ان المبادی فی حالة الحدس ان كانت مشتملة على النسبة الحاكية فالنفس تنتقل من تصديق المبادی الی تصديق المطالب فی آن واحد تفصيلا لا اجمالا وان لم تكن مشتملة عليها فلا تنتقل النفس من تصديق المبادی الی تصديق المطالب وهو خلاف المفروض وخلاف الواقع ايضا انتهی فتدبر ومنها انا اذا تصورنا الانسان بحده ای الحيوان الناطق فلا يكون العلم باحد اجزاء ذلك الحد كالحيوان او الناطق مفيدا للعلم بتمام حقيقة الانسان فلا بد من حصول العلم بجميع اجزاء ذلك الحد لتحصيل العلم بتمام حقيقة الانسان فقد توجه النفس فی آن تصور المحدود بالكنه الی جميع اجزاء ذلك الحد وهذا مناف لما اشتهر وفيه على قياس ما مر انه قد حصل اولا العلم بالحيوان ثم بعده حصل العلم بالناطق ثم حين الانتقال من هذا الحد الی ذلك المحدود وقد صارت النفس متوجهة الی جميع اجزاء الحد لكن اجمالا لا تفصيلا فلا منافاة لما اشتهر من انه لا توجه للنفس فی آن واحد الی شيئين تفصيلا ومنها ان استخراج النتيجة واكتسابها مع الغفلة عن احدی المقدمتين باطل فلا بد حال الاكتساب والاستخراج من ملاحظة المقدمتين الصغری والكبری وحصولهما عند النفس فقد ثبت التوجه للنفس الی المقدمتين والحكمين فی آن الاكتساب واستخراج النتيجة وفيه ان ما اشتهر معناه انه لا يتوجه النفس الی شيئين فی آن واحد بالتوجه التفصيلی بحيث يمتاز كل واحد من الشيئين عن الآخر بالامتياز التام واما مقدمتا النتيجة فتلاحظان حال اكتساب النتيجة واستخراجها اجمالا لا بحسب التفصيل والانحياز والتوجه الاجمالی الی الشيئين لا ينكر كيف ولو انا رأينا جدارا ابيض يحصل لنا بلا شبهة علم اللبنات التی قد اختلطت وتماست وهذا العلم ليس الا بالاجمال وبالجملة ما يوجد هو التوجه الاجمالی الی شيئين فی آن وما ينكر هو التوجه التفصيلی الی الشيئين فی آن واحد ويمكن ان يقال ان المقدمتين لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ وحدانی فلا تلاحظ النسبة فيهما فتكونان فی حكم المفردات والمفردات لا يتعلق بها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات مفيدة للتصديق ومنتجة للنتيجة فتدبر ومنها ان الله سبحانه تعالی والعقول المفارقة عن المادة لا يمكن ان يكون امر من معلوماتها حاصلا بالقوة بل جميع معلوماتها حاضرة وحاصلة لهم بالفعل فی كل آن فبطل ما اشتهر وقد جعل المحقق البهاری هذا الاستدلال من الحجة القاطعة وفيه على ما ادی اليه فكری ان ما اشتهر هو استحالة توجه النفس الی الشيئين فی كل آن والنفس هو الجوهر المجرد عن المادة فی ذاته المقارن لها فی فعله ولا ريب فی ان الله تعالی ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يستحيل توجهه ولا توجههم الی الاشياء فی آن فكيف بطل ما اشتهر اليس لك شعور بان الكلام القديم قائم بذاته تعالی دفعة وجميعا من غير ان يترتب اجزائه وتتعاقب والا فلا يكون ما هو متاخر قديما ولا شبهة فی انا لا نقدر على مثل ذلك فقس على هذا هذا التوجه ايضا فانه تعالی توجه دفعة الی الامور وليس هو لنا وان القاضی السنديلی انكر التوجه فی العلم بزعم انه لو لزم التوجه فی العلم لزم توجه الباری سبحانه تعالی الی امور غير متناهية فی آن وهو باطل ولا يخفی عليك ان الحق المسلم ان الباری تعالی متوجه الی الامور الغير المتناهية والا لزم كونه ساهيا او غافلا تعالی عنه علوا كبيرا ولا شبهة فی ان التوجه لازم للعلم فانه لا بد فی العلم من المعلوم بحيث يصح التفات النفس اليه فتامل ومنها ان النفوس الناطقة لما تفارق الابدان فيكون جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل ولا يكون لها كمال متوقع فالكل حاضر عندها فی كل آن فانهدم اساس ما اشتهر بينهم وفيه ان ما اشتهر بينهم معناه ان النفس لا تتوجه الی شيئين

ن مادام لها تعلق بالبدن وتلوث بالكدورات ولما لم يكن لها تعلق بالبدن وتفارق من الابدان فلا شبهة في اجتماع كمالاتها وحضورها بالفعل
في آن فلا ينهدم اساس ما اشتهر بينهما اورده ملك العلماء مدظله من انا لا نم امتناع التوجه الى شيئين في آن واحد كيف وانا كثيرا ما نشاهد
شيئا ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا في اثناء ذلك الالتفات شيئا آخر نسمعه وندركه بحيث لا ينقطع ذلك الالتفات بل كثيرا
كلمنا اشخاص كثيرة دفعة ونسمع كلام كل واحد منهم ونفهمه والانكار مكابرة صرفة ويمكن ان يقال ان بناء هذا على الغفلة من سرعة انتقالات
الالتفات فتدبر قوله فلو كان الخ وتوضيحه انه اذا تقرر ان العلمين لا يجامعان حدوثا في آن واحد فلا يتحقق العلمان الا في آنين والا لزم
توجه النفس الى شيئين في آن وهو محال كما مر فحينئذ لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا الحاصل في آن عين الزائل عند العلم بذلك
اي عمرو مثلا الحاصل في آن آخر فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد كونه زائلا بالعلم بزيد في آن آخر وصار موجودا ثانيا ثم زال بالعلم بعمرو وتخلل
الوجود بين ذينك الزوالين فح يلزم اعادة المعدوم بعينه لان الزائل المعاد ليس مغايرا للزائل الاول والا لم يكن الزائل عند العلمين واحدا
شخصيا بل صار متعددا فيلزم كون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك وهذا خلاف المفروض فلا بد ان يكون الزائل المعاد عين الزائل
الاول وهو اعادة المعدوم واما ان لا يعود الزائل بعد زواله بالعلم بزيد فح لا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو سوى الزوال
الذي تعلق به عند علم زيد او لا يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو بل يكفي الزوال الاول الذي تعلق بذلك الزائل عند علم زيد لعلم عمرو
ايضا وعلى الاول يلزم ان يكون اعدام الزائل غير الاعدام الاول فيكون الزائل الاول منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وعلى الثاني
يلزم ان يستوي حال العلم الثاني اي ادراك عمرو وحال ما قبله لان ما قبل علم عمرو قد كان فيه هذا الزائل بزوال وعند علم عمرو ذلك الزائل
مع ذلك الزوال باق الآن كما كان فتساوي الحالان ولا ريب في ان اللوازم الثلث كلها باطلة اما الاول فلاستحالة اعادة المعدوم بعينه
كما مر واما الثاني فلان الزوال معنى مصدري تعدده ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه ووحدته ولما كان المنسوب اليه يعني الزائل واحدا فكيف
يتصور تعدد الزوال وتكثر العدم واما الثالث فلبداهة ان حال العلم الثاني وما قبله ليسا بمتساويين والا لضاع العلم الثاني ولم يفد واذا بطل
اللوازم فقد بطل الملزوم فقد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم تعدد الزائلات بعدد تعدد
الادراكات وهو المطلوب وهذا التوضيح انما هو على تقدير كون قوله او اعدامه باو الفاصلة العاطفة معطوفا على قوله اعادة المعدوم كما هو
في النسخ المعتمدة عليها واما اذا كان ذلك القول باذ التعليلية كما هو في بعض النسخ فيكون ذلك القول دليلا على لزوم اعادة المعدوم وصار
حاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا عين الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد
للعلم بهذا اي زيد مثلا من زوال وعدم وكذا لا بد للعلم بذلك اي عمرو مثلا من زوال وعدم آخر والزوالان متغايران حقيقة والا اي
وان لم يكن الزوال الثاني غير الزوال الاول بل يكون الزوال الثاني عين الزوال الاول استوى حال العلم الثاني وما قبله لان الزائل
والزوال متحد في الحالين وهو باطل فلا بد من تغاير الزوالين وقد بطل من المقدمة الممهدة الاجتماع بين العلمين حدوثا فلا يتصور تعلق
الزوالين بزائل واحد معا فلا بد من ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم صار موجودا ثم صار معدوما بالعلم الثاني وهذا اعادة
المعدوم بعينه وهو محال وهذا المحال انما نشاء من كون الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك فهو يكون باطلا وهو المقصود
ولا يخفى عليك ما في هذا من الخلل وهو ان قوله اذ لا يصح تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم اذ التعليل يجب ان يكون مستلزما لما هو تعليل
له وقوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بالكائنها
فلا جرم يكون الزائل الثاني ايضا غير الزائل الاول فلا يلزم اعادة المعدوم وبقي ههنا امر وهو ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان
مجامعة العلمين حدوثا لا بطلان مجامعة العلمين بقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد اي الزوال الواحد بحسب الحدوث علما للشيء ويكون ذلك
الامر بحسب البقاء علما للشيء آخر ويجتمع ذانك العلمان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولا يلزم اعادة المعدوم على انه لقائل
ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد والآخر علما لعمرو ولو استعين في دفعه
بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قلنا انه على هذا لا يكون هذا الدليل دليلا آخر مستقلا وهو
خلاف سوق كلام المحشي رح وما قال المحقق البهاري من ان او الفاصلة سخيف فلعل وجه السخافة ما قيل من انه لو قرء قول السيد الزاهد

سوال
جواب
مولانا غلام يحيى ١٢

او اعدامه غير الاعدام الاول بل والفاصلة لكان معطوفا على قوله اعادة المعدوم مع عدم ذكر كلمة اما في المعطوف عليه ومن المعلوم المتقرر انه اذا
عطف شئ باو يستحسن ذكر كلمة اما في المعطوف عليه قال المصنف فيلزم تفريع على ما تقدم يعني انه لما ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اى زيد مثلا
مغاير للزائل عند العلم بذلك اى عمرو مثلا فيلزم ان يكون فينا امور مجتمعة بالفعل غير متناهية واللازم بط فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها المص
بقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية يعني ان لنا قوة على ادراك الامور الغير المتناهية ولا بد لكل ادراك من زائل وهو النسبة
الامر الواحد كافيا للادراكين فضلا عن الادراكات فيكون بازاء كل ادراك امر فلا بد من ان يكون فينا امور غير متناهية يزول امر من هذه
الامور عند ادراك امر واما بطلان اللازم فسيجئ في كلام المص فانتظره مفتشا ثم اعلم ان ما قال المص من ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية
لا يرجع صور بحسب النظر احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل وليس هذا مراد المص اذ يأبى فيه لفظ القوة لما بين القوة والفعل
من المنافات وثانيها ان للنفس ادراكا واحدا بالفعل متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وهذا ايضا ليس بمراد لما مر آنفا وثالثها ان ادراكات النفس
على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اى لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك النفس شيئا بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على
ادراك آخر ورابعها ان النفس تقدر على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن وهذا المعنى الرابع هو المراد ههنا من كلام المص بالتحقيق و
ان اراد المحشي المحقق المعنى الثالث من كلام المص واورد عليه المنعين الآتيين قوله حاصله الخ محصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر جوهرا
كان ذلك الامر او غيره ادراكا كان او غيره فلا ريب في ان يكون ذلك الامر الزائل موجودا قبل ذلك الادراك حتى يتعلق الزوال بذلك
الامر فالزائل لا يصير زائلا الا اذا كان موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية بمعنى ان ادراكنا لا يقف عند حد يعني ان اى
مرتبة من الادراكات تحصل للنفس يمكن حصول ادراك ومرتبة اخرى بعدها وهكذا فلا يقف الادراك على حد لا يمكن الزيادة عليه فلا محالة
يكون تلك الامور الغير المتناهية الزائلات موجودة في النفس مجتمعة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يكون
كل واحد من هذه الامور الغير المتناهية زائلا حين تعلق الزوال به فيلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس وهذا هو المطلوب قوله
اى ادراكنا غير واقف الخ تفسير لقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية اشعر به الى انه ليس المراد من كلام المص بحسب ما في
قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل اذ من الضرورة انه غير ممكن للنفوس على انه ينافيه
لفظ القوة كما مر بل المراد من ذلك الادراك اللاتقفي لكلام الادراك قوله وقد يمنع الخ قد اورد المحشي منعين تفصيليين احدهما على قوله اى ادراكنا
غير واقف عند حد وقد صدره بقوله تارة الخ وتوضيحه انا لا نسلم ان الادراك غير واقف عند حد بل نقول ان الادراك واقف عند حد لا يتجاوز
عنه لما قد تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود والرياضات وهو الشيخ العارف علاء الدولة السمناني انه لا ترقي للنفس في الادراك في
النشاة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن وهو عند الموت فقد وقف الادراك عند حد واجل مسمى وهو الموت فلا يتجاوز الادراك
عن ذلك الحد فاين اللاتقفية ثم اعلم اولا ان ائمة الكشف والشهود من كان لهم المكاشفات والمشاهدات حتى لا يكون الاغطية الجسمانية فيهم
كافة عن العلم والادراك وهم الكملة من الحكماء والعرفة من الاولياء اكثرهم الله تعالى وثانيا ان قوله بعض ائمة الكشف اشعار بخلاف البعض
فان الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين الشيخ محي الدين ابن العربي قد ظهر له في الكشف الترقي للنفس بعد الموت في العلوم كلها حتى في العلم
بالله وذاته وهو ثابتة في فصوص الحكم حيث قال الفص الشعيبي ما حاصله انه اذا انكشف الغطاء وانكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
الحق بخلاف معتقده قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فالعاصي من غير توبة اذا مات وقد كان مرحوما عند الله تعالى
بعنايته فالمعتزلي يجد الله غفورا رحيما فبدا للمعتزلي من الله ما لم يكن المعتزلي يحسبه انتهى بالتلخيص والتفصيل لاثبات الترقي بعد الموت في المعارف
الالهية في كتاب التجليات للشيخ المسطور حتى نقل الشيخ فيه حكاية تدل على ثبوت الترقي بعد الموت للنفس في العلوم هي انه قد وقع
المعارضة بين الشيخ الاكبر وذي النون المصري في مسئلة ثبوت الترقي بعد الموت فقال ذو النون آخرا انه فتح لي باب
الترقي بعد الموت وما كان عندي منه خبر فجزاك الله خيرا وثالثا ان بعض ائمة الكشف كعلاء الدولة السمناني لا ينكرون الترقي للنفس
في النشاة الاخرى بحصول العلوم الجديدة مطلقا لانهم قائلون بان لاصحاب الجنة وهم المؤمنون ادراكا بلذات الجنان بما كانوا عملوا
في النشاة الاولى من الاعمال الحسنة والافعال الصالحة فيثابون باللذات بحيث ما رأتها عين ولا سمعها اذن ولا خطر تلك على قلب احد سواء كان

قوله من منافاة لفظ القوة ١٢ منه
قوله جزاء لما ١٢ منه
قوله ... سمنان ... وجى بلدة ... جمة ...

سواء كانت اللذات حسية كما هو بظاهر النصوص من الولدان والحلل الفاخرة والانهار الجارية والحور والقصور وغيرها او لذات عقلية كما هو عند
الحكماء المنكرين بخصوص الجنة او كلاهما معا ويشير اليه كلام الشيخ الرئيس في بعض المواضع ولاصحاب النار وهم الكافرون ادراكا بآلام النيران
بما كانوا يكسبون في الدنيا من الافعال القبيحة والاعمال الشنيعة فيعاقبون بانواع العقاب ويعذبون باصناف العذاب سواء كان العذاب
من المحسوسات كما هو بظاهر النصوص من لدغ الحيات وغيره وقد صرح به في كلام الامام الهمام الغزالي في احياء العلوم او الما عقليا من الحزن
على عدم بقائه في بني نوعه وغيره كما هو عند الحكماء المنكرين بخصوص جهنم او كلاهما معا وايضا هم قائلون بان الواقع في الكفر والطغيان
يعلم ويدرك بطلان عبادة الاصنام والاوثان وحقيقة رسالة رسول المنان وقد ثبت هذا الادراك بالنصوص القطعية من الآيات القرآنية
والاحاديث النبوية فلا قدرة للانكار فيه قال الله تعالى في حق المؤمنين ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وفي حق الكفار ولهم عذاب اليم
بما كانوا يكذبون بل هم انما ينكرون الترقي للنفس في النشاة الاخرى في العلم بالله تعالى وصفاته فيقولون انه لا حصول للمعارف
الالهية بعد الموت حتى يزيد الولاية وكمال العرفان والتقرب الى الله سبحانه فالنفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق وعروج
في العلوم التي بها الفوز والفلاح والسعادة والنجاح فلا يصير المؤمن وليا والولي نبيا والنبي رسولا بعد الموت بل نثابا ويعاقب النفس بما اكتسب
في النشاة الاولى ودار الدنيا من الاعمال الصالحة والافعال القبيحة وقد استدلوا على هذا النفي بقول امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه
لو انكشف الغطاء لما ازددت يقينا حاصله انه لو انكشف الغطاء وانقطع تعلق النفس عن البدن لما كان اليقين بذات الله وصفاته زائدا بل يبقى
كما كان حال الحياة وبالجملة فمنع كون علوم النفس غير واقفة عند حد مستند لا بقول الشيخ العارف علاء الدولة السمناني مما لا ينبغي ان يصغى اليه
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المثوبات لاهل الجنة والعقابات لاهل النار غير مدركة فلا يكون الادراكات غير واقفة عند حد قلت من الضروريات
ان وجدان الم النار ولذة النعيم لا يمكن بدون الادراكات قوله وتارة الخ هذا هو المنع التفصيلي الثاني على قوله فتلك الامور الغير المتناهية
تكون موجودة بالفعل قبل جميع الادراكات بعد تسليم ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد وتوضيح هذا المنع انه قد
يمنع وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل فيقال انا وان سلمنا ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد لكن لا نم انه
لا بد من ان يكون جميع الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل مجتمعة قبل جميع تلك الادراكات لانه على تقدير كون العلم زوال الامر لا يلزم
الا تقدم كل امر زائل على العلم الذي هو زوال ذلك الامر فيكفي تحققها متعاقبة وليس تقدم جميع الامور الزائلات الغير المتناهية
على كل واحد من الادراكات التي هي زوالات لها ضروريا فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل في الذهن على سبيل الاجتماع فلا
يثبت المطلوب وبالجملة ان المحال وهو وجود الامور الغير المتناهية بالفعل غير لازم واللازم وهو وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف
عند حد غير محال ثم اعلم ان معنى قول المصنف بحسب في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية
في كل آن ففي كل آن يمكن للنفس ان يتحقق فيه كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدل بمعنى انه يمكن ان تدرك زيدا
في آن وان لم تدرك زيدا يمكن ان تدرك عمروا في هذا الآن وكذا يمكن كل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية في ذلك الآن بحيث ان
لم تدرك احدها تدرك الامر الآخر بدله ولما كان الادراك عبارة عن العدم اللاحق للامر فلا بد من ان يكون ذلك الادراك بعد وجود ذلك
الامر بالفعل ولا بد من ان يكون لكل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية زائل يكون غير الزائل للادراك الآخر فيلزم ان يكون فينا
امور غير متناهية اي زائلات بالفعل مجتمعة في آن واحد حتى يمكن لنا حصول ادراكات الامور الغير المتناهية على وجه البدلية بزوال
هذه الامور الزائلات بدلا اذ لو لم يوجد جميع الزائلات بالفعل في آن واحد لم يمكن ادراكات الامور الغير المتناهية للنفس في
كل آن على وجه البدلية مثلا لو وجد زائل لادراك زيد في آن ولم يتحقق في هذا الآن زائل لادراك عمرو مع ان ادراك عمرو ممكن في هذا
الآن جزما والممكن لا يلزم من فرض كونه واقعا محال وههنا لو فرض بدل ادراك زيد وقوع ادراك عمرو في هذا الآن ولم يوجد زائل
لادراك عمرو فيلزم وجود الزوال بغير الزائل وهو محال قطعا فعلى هذا المعنى قد استقام كلام الماتن على اكمل وجه واندفع المنعان الموردان
من المحشي اما الاول فبان يقال ان انقطاع الادراكات بعد قطع تعلق النفس عن البدن مسلم لكن لا يضرنا لانه لما كان للنفس قوة ادراكات
امور غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق بحسبها امور غير متناهية فينا بالفعل واما المنع الثاني فتقرير سقوطه ظاهر وقد اعترض المحقق البهاري

بما حاصله انا لا نم لزوم تحقق الامور الغیر المتناهیة ای الزائلات بالفعل بل یوجد فی کل زمان واقع بین آنین امر واحد صالح لان یکون زائلا بالزوالات ای الادراکات الغیر المتناهیة الممکنة علی وجه البدلیة فی آن بعد ذلک الزمان فیمکن تعلق الزوالات الغیر المتناهیة علی وجه البدلیة لذلک الامر الواحد فادراک زید زوال له ولو فرض بدله ادراک عمرو فهو زوال لذلک الامر وهکذا فتقدم الزائل الواحد یکفی لعروض زوالات غیر متناهیة علی وجه البدلیة وفیه انه حال ادراک زید زوال ذلک الامر الواحد وکذا ادراک عمرو زوال ذلک الامر الواحد وهکذا فلو فرض فی آن مثلا ادراک زید وزال فی ذلک الامر فلزم ان یتحقق فی هذا الآن جمیع الادراکات لان ادراک کل شیء عبارة عن زوال ذلک الامر الواحد وهذا کما تری وقال الشرف الاماجد ان کل ادراک ممکن للنفس فی کل آن بالامکان الذاتی والممکن الذاتی قد یکون ممتنعا بالغیر فلم لا یجوز ان یکون بعض الادراکات ممتنعا لعدم تحقق زائله قبله فلا یلزم وجود الزائلات مجتمعة فی النفس فلا یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل فان قلت ان المراد من الامکان الامکان الاستعدادی ولا ریب فی ان للنفس استعدادا لتحصیل کل ادراک من الادراکات الغیر المتناهیة علی وجه البدلیة فی کل آن فح لا بد من ان یکون جمیع الزائلات الغیر المتناهیة موجودة علی سبیل الاجتماع وهو المطلوب قلت ان ارید باستعداد النفس ان لا یکون لها حالة منتظرة فهو ممنوع کیف والعلوم النظریة موقوفة علی امور اخری کالفکر والنظر وحصول المبادی اولا وان ارید غیر ذلک فمسلم لکنه لا یعطی نفعا ولا یحصل منه المطلوب والمدعی کذا فید من تحریر حسن المحققین بحر وقال البعض فی دفع المنع الثانی من المحشی انه علی تقدیر کون الادراک زوالا الامر جنس الوجود مقدم علی جنس عدمه الطاری اللاحق ولا یتصور تقدم جنس الوجود علی جنس عدمه الطاری اللاحق الا بان یتقدم جمیع الامور الزائلات علی کل واحد من الادراکات وح یحصل المقصود وفیه ما لا یخفی فانه ان ارید بتقدم جنس الوجود علی جنس عدمه الطاری تقدم مجموع افراد الجنس الاول علی مجموع افراد الجنس الثانی فغیر مسلم بناء علی ما قال الحکماء فی مسئلة ربط الحادث بالقدیم بان فی الدورات الفلکیة سلسلتین سلسلة الاشواق وسلسلة الحرکات وللافلاک شوق جزئی یتقدم ذلک الشوق علی دورة جزئیة خاصة ولا یلزم تقدم جمیع الاشواق علی جمیع الدورات وان ارید تقدم کل واحد من افراد الجنس الاول ای جنس الوجود علی کل واحد من افراد الجنس الثانی ای جنس العدم فمسلم لکن لا ینفع لانه لا یلزم منه تقدم جمیع الامور واجتماعها فی النفس حتی یلزم المحال فتدبر وقد یستدل علی تحقق الامور الغیر المتناهیة فی النفس بالفعل لو کان العلم بالزوال بان بین العلم والجهل تقابلا ولما ارتفعا عن الجمادات لا یکونان متقابلین بالایجاب والسلب اذ من شرط المتقابلین بالایجاب والسلب ان لا یکون شیء خالیا عن احدهما ولما لم یتوقف تعقل احدهما علی تعقل الآخر بطل التضایف بینهما ولما لم یرتفعا عن موضوع قابل ومحل صالح فلا یکون بینهما تضاد لان المتضادین کالسواد والحمرة یرتفعان عن موضوع قابل کالجسم الذی لیس باحمر ولا باسود فاذن لیس بین العلم والجهل الا العدم والملکة ولما فرض کون العلم زوالا وعدما فلا محالة یکون الجهل ملکة ووجودا ولا ریب فی ان الادراکات الحاصلة لنا بالفعل متناهیة فالجهل بازاء علوم غیر متناهیة غیر حاصلة لنا یکون متحققا فینا وکل جهل وجودی کما تقرر فلزم وجود الصفات الغیر المتناهیة علی تقدیر کون العلم زوالا ولا ریب فی ان وجود الغیر المتناهی محال فکون العلم زوالا ایضا محال فهو لیس الا بالحصول وهو المطلوب وفیه ما اورده شرف الاماجد من ان مقابل العدمی وهو الجهل لا یلزم ان یکون وجودیا لجواز ان یکون التقابل بین العلم والجهل خارجا عن الاقسام الاربعة کالتقابل بین العمی واللاعمی فلا یلزم من تحقق الجهول الغیر المتناهیة تحقق الصفات الغیر المتناهیة الوجودیة فتدبر قال المص کالاشکال والاعداد مثال للامور الغیر المتناهیة التی حصلت فی النفس بناء ادراکات الامور الغیر المتناهیة التی فی قوتنا وآما ما وقع فی کلام الفاضل الخیرابادی من ان هذا القول مثال للادراکات فلست احصله قوله اعلم ان الخ قال فی الحاشیة المنهیة المقصود منه دفع ما تیراآی وروده من

الخ الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یمکن ان یکون ادراکها غیر متناه کذلک انتهی قوله فیها منه ای من قولنا اعلم الخ قوله فیها تیراآی هو من باب التفاعل انقلبت الیاء الفا یقال ترآءی الجمعان ای رای بعضهم بعضا وتیراآی ای ینظر الی وجهه فی المرآة والسیف کذا فی الصراح قوله فیها من ان الخ بیان لما یورد وتقریر الایراد ههنا من وجهین الوجه الاول ما هو ظاهر بحسب المقام وهو ان المص قال ان فی قوتنا ادراک امور غیر متناهیة وظاهر هذا الکلام یدل علی ان ادراکات النفس للامور الغیر المتناهیة سواء کانت بمعنی اللاتقفیة او موجودة بالفعل بمعنی اللاتناهی

الى كما يفصح عنه لفظ فى قوتنا فيرد عليه ان العلم تابع للمعلوم كما تقرر فى مقره فلو كانت المعلومات امورا غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا كذلك
وان كانت لا تقفية فعلمها ايضا كذلك فالاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا فقد بطل ما قال
المصـ وتقرير الجواب المصدر بقوله اعلم الخ موقوف على تمهيد مقدمتين المقدمة الاولى ان اللاتناهي يطلق على معنيين الاول اللاتناهي الكمي
وهو عبارة عن كون الامور موجودة بالفعل والثاني اللاتناهي اللاتقفي وهو عبارة عن كون الامور بحيث لا تصل الى حد يكون عنده
الانقطاع ولا يكون بعده مرتبة اخرى بل كل حد تصل اليه يمكن الزيادة عليه ويكون فوقه مرتبة اخرى وهكذا والمقدمة الثانية ان فى
لاتناهي الاعداد مذهبين الاول مذهب الجمهور وهو التحقيق من ان الاعداد من الامور الغير المتناهية الاعتبارية بمعنى انها لا يوجد
جميعها بالفعل بل لا تقف عند حد لا يتجاوزه فكل ما خرج من مراتب الاعداد من القوة الى الفعل يكون متناهيا عند حد ولكن لا ينقطع الخروج
عند ذلك الحد بل يمكن الزيادة عليه كما قال العلامة القوشجي فى الشرح الجديد لتجريد المحقق الطوسي وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان
مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى فى الخارج محال عندهم قطعا فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل
الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها انتهى والثاني مذهب البعض من ان الاعداد
من الامور الغير المتناهية الواقعية بمعنى انها موجودة بالفعل على صفة اللاتناهي واذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول حاصل الجواب ان الاعداد
سواء كانت من الامور الغير المتناهية اللاتقفية او من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل على اختلاف الرايين انما يكون ادراك النفس
لها على كلا التقديرين غير متناه بمعنى لا يقف عند حد لانه لا يدرك النفس تلك الاعداد جميعها بالفعل حتى يكون الادراكات غير متناهية
موجودة بالفعل بناء على ان النفس لا تستحضر فى آن او فى زمان متناه امورا غير متناهية علما وادراكا فالعلوم لا تحصل للنفس دفعة
بل يكون للنفس ادراك بعض الاعداد بحيث يمكن لها ادراك البعض الآخر ايضا وهكذا فقد ثبت ان ادراك النفس للامور الغير المتناهية
لا يكون الا بالقوة فاستقام ما ادعى المصـ والوجه الثاني ما اورده المحقق البهاري رحـ وهو ان الدليل الذي اورده المصـ على اثبات المطلوب
اعني كون العلم بحصول الصورة دون الزوال على هيئة القياس الاستثنائي هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية
فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر فقد انتج استثناء رفع التالي لرفع المقدم ومن
شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي فى الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما للمقدم ولنقيضه ايضا اذ من الظاهر ان التالي فى
قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة لازم للمقدم بخصوصه وليس لازما لنقيضه لانه
لا يتعقل وجود النهار على تقدير عدم كون الشمس طالعة ولا ريب فى ان التالي فى دليل المصـ اعني وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل غير لازم للمقدم
اعني كون العلم بزوال امر بخصوصه بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بتحصيل امر لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او عن تحصيل امر لا فرار عن
لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكات الاعداد ايضا مثلها غير
متناهية بالفعل اذ العلم يكون على حسب المعلوم وبالجملة شرط انتاج القياس الاستثنائي اعني لزوم التالي للمقدم بخصوصه لما لم يوجد ههنا
فكيف ينتج فلم يحصل ما هو مطلوب المصـ اعني كون الادراك حصول امر وحاصل الجواب ان الفرار عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا
بالفعل موجود لانه لا يلزم من كون المعلومات موجودة معا كون العلوم موجودة معا ايضا فالادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف وان
كانت الاعداد غير متناهية مجتمعة موجودة بالفعل قوله بمعنى انها الضمير راجع الى الامور فقط لا الى مجموع الامور الغير المتناهية لانه لو كان
قوله غير واقفة محمولا على مجموع الامور الغير المتناهية فلا يخلو اما ان يكون الامور الغير المتناهية التي اخذت فى جانب الموضوع بمعنى غير واقفة
عند حد لا تتجاوزه او بمعنى الموجودة بالفعل وعلى الاول يلزم الاستدراك فى الحمل لكون المحمول ماخوذا فى جانب الموضوع وعلى
الثاني يلزم اجتماع الضدين وهما غير متناه بمعنى لا يقف عند حد وغير متناه بمعنى موجود بالفعل قال فى حاشية الحاشية مستدلا على

ان الادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد على كل تقدير اما على الاول فظ واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر

وعلى تقدير قدمها فلما تقرر فى موضعه من وجود العقل الهيولاني فافهم انتهت قوله فيهما اما على الاول فظاهر يعني اما على تقدير كون الاعداد
من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد فظاهر ان العلم ح بمعنى لا يقف عند حد ايضا لان العلم يكون على حسب المعلوم فاذا كانت المعلومات

بمعنی لاتقف عند حد کانت العلوم ایضا کذلک قوله فیهما واما علی الثانی معنی اما علی تقدیر الثانی وهو کون الاعداد امورا غیر متناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل فکون ادراک النفس لتلک الاعداد بمعنی لایقف لیس بظاهر مطلقا قوله فیهما فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا ظاهر لان زمان بقاء النفس حین حدوث النفس الذی هو مذهب المشائین متناه محدود فی المبدء بآن الحدوث فلا یسع ذلک الزمان للادراکات الغیر المتناهیة الموجودة بالفعل لان الادراکات الغیر المتناهیة تقتضی زمانا غیر متناه فی جانب الماضی والمستقبل حیث لایکون له مبدء ولا منتهی فلا توجد فی الزمان المتناهی واما الغیر المتناهی باللاتقفی فیسعه الزمان المتناهی من الماضی لان کل مرتبة من مراتبه متناه قوله فیهما قدمها ای اما علی تقدیر قدم النفس علی ما هو رای بعض الاقدمین الاشراقیین فیتوهم بحسب النظر وبادی النظر ان الادراکات غیر متناهیة بالفعل اذ لایلزم علی هذا الا ان یکون العلوم الغیر المتناهیة موجودة فی الزمان الغیر المتناهی ولیس الدلیل دالا علی بطلانه الا انه یحکم علی هذا التقدیر ایضا بان الادراکات الغیر المتناهیة لیست بموجودة بالفعل لما تقرر فی الحکمة من وجود مرتبة العقل الهیولانی التی هی عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة فح زمان بقاء النفس وان کان غیر متناه لکن زمان العقل للنفس متناه فلا یسع ذلک الزمان للادراکات الغیر المتناهیة بالفعل لانه لابد للادراکات الغیر المتناهیة من زمان غیر متناه یکون النفس حاملة لتلک الادراکات فی ذلک الزمان وهو مفقود فقد ثبت ان الاعداد لایکون ادراکاتها الا بمعنی لاتقف عند حد معین لاتتجاوزه فی جانب الاستقبال والادراکات اللاتقفیة لاتنافی المبدئیة فی جانب الماضی لان معنی کونها لاتقفیة ان ای مرتبة منها تحصل یمکن ان یحصل ازید منها فهذه اللاتقفیة تقتضی اللاتناهی فی جانب الاستقبال قوله فیهما فافهم لعله اشارة الی منع وهو انا لانم وجود العقل الهیولانی علی تقدیر قدم النفس لم لایجوز ان یکون مرتبة العقل الهیولانی مختصة بحدوث النفس لا اثر لها علی تقدیر قدم النفس فقد بطل قول المحشی واما علی تقدیر قدم النفس فلوجود العقل الهیولانی وقد مر بند من هذا المبحث فتذکره قال بعض الفضلاء لافرق بین الاول وهو کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة بمعنی لاتقف عند حد وبین الثانی وهو کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل فی الظهور وعدم الظهور لانه علی الاول ای علی تقدیر کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة بمعنی لاتقف عند حد لانم ان ادراکاتها غیر متناهیة بمعنی لاتقف عند حد اذ یحتمل ان تکون النفس قدیمة مستوعبة لجمیع الازمنة ویحصل لها علم بجمیع الاعداد فی الزمان الماضی الغیر المتناهی من الازل الی هذا الآن فیکون العلوم الغیر المتناهیة موجودة بالفعل فلا یکون علم الاعداد ح بمعنی لایقف عند حد فالالیق ان یسقط فی الشق الاول حدیث الظهور ویثبت المطلوب وهو کون العلم للاعداد غیر متناه بمعنی لایقف عند حد بالدلیل الذی اورد علی التقدیر الثانی وهو ان النفس اما حادثة او قدیمة ولها مرتبة العقل الهیولانی فزمان ادراک النفس متناه فلا یسع هذا الزمان لوجود الادراکات الغیر المتناهیة بالفعل بل یکون العلم غیر متناه بمعنی لایقف عند حد وفیه ما افاده ملک العلماء دام ظله بما توضیحه ان الاعداد اذا کانت غیر متناهیة بمعنی لاتقف عند حد فلا تخرج جمیع الاعداد من ظلمة العدم الی ذروة الوجود لانها اعتباریة انتزاعیة فلا یتعلق العلم بجمیع الاعداد ح لان ما هو المعدوم المحض لایعلم ولا یخبر به فلم یوجد الاعداد فی الزمان الماضی بالغة الی حد اللاتناهی حتی یحکم بان زمان النفس اذا کان قدیما یحتمل ان یکون ادراکات جمیع الاعداد المذکورة حاصلة فینا من الازل الی هذا الآن وهذا هو الموجب للفرق بین الاول والثانی بالظهور وعدم الظهور فتدبر قوله والتحقیق الخ توضیحه انه قد اختلف فی الاعداد فذهب البعض الی ان الاعداد من الامور الاعتباریة الانتزاعیة تنتزع من المعدودات التی هی مناشی انتزاعها وذهب البعض الی ان الاعداد من الامور العینیة الموجودة فی الخارج ویستدلون علیه بان العدد کم منفصل من اقسام الکم المطلق الذی هو قسم من اقسام العرض الذی هو قسم من اقسام الموجود الخارجی والمقسم معتبر فی القسم والکل قائلون بکون الاعداد غیر متناهیة فالاعداد لو کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة فعدم تناهی الاعداد ح بالمعنی الاول ای بمعنی لاتقف عند حد لان الاعداد لما کانت من الامور الانتزاعیة فتکون تابعة لانتزاع المنتزع فلا تکون ح غیر متناهیة بمعنی الموجودة بالفعل اذ لاشبهة فی کون وجود الانتزاعیات الغیر المتناهیة فی الازمنة المتناهیة للنفس بالفعل محالا ولو کانت الاعداد من الامور العینیة الموجودة فی الخارج فعدم تناهی الاعداد ح بالمعنی الثانی ای بمعنی انها موجودة بالفعل لان الاعداد لما کانت موجودة فی الخارج وهی غیر متناهیة فی الخارج فلاجرم یکون عدم تناهی الاعداد بمعنی وجود تلک الاعداد بالفعل

المولوی غلام یحیی

في الخارج واعترض ههنا بوجهين الوجه الاول ان التعاقب لايختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية اذ يوجد هو في الامور العينية ايضا
كالحوادث اليومية فانها غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وليست انتزاعية فلو كانت الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة
فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول اي بمعنى لاتقف عند حد فالتزام عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني على تقدير كونها من الامور العينية
كما وقع من المحشي تم والجواب عنه من وجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بانه ليس مقصود المحشي رح من قوله عدم تناهيها بالمعنى
الثاني هو التخصيص كما يفهم من ظاهر عبارته بل مقصود المحشي رح من ذلك القول ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني على تقدير كونها من
الامور العينية ممكن ايضا كما كان يمكن على هذا التقدير عدم تناهيها بالمعنى الاول ايضا وعلى هذا المراد لايتوجه الايراد اصلا ولايخفى عليك بعد
هذا الجواب اذ ارادة هذا المقصد من ذلك القول بعيد غاية البعد عن الفهم كما لايخفى على من له ذهن سليم والثاني ما اورده المحقق البهاري بان
المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل ولما كانت الاعداد موجودة بالفعل فلا يتصور عدم تناهيها
ح الا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فصح ما قال المحشي في مقام التخصيص وفيه اما اولا فبان ارادة الموجودة بالفعل من الموجودة مطلقا في قوله وان كانت
من الامور العينية الموجودة بعيدة عن الفهم الا ان يقال ان المطلق محمول على الفرد الكامل واما ثانيا فبانه اذا اريد من الموجودة الموجودة بالفعل فحصر الاعداد
بين كونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية وكونها من الامور العينية الموجودة بالفعل لايتم اذ يجوز ان يكون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة
فلم يبين المحشي حال الاعداد على هذا التقدير ام عدم تناهيها ح بالمعنى الثاني او بالمعنى الاول مع انه لابد من بيانه ايضا فان قلت انه لم يبين المحشي
حال الاعداد على تقدير كونها من الامور العينية المتعاقبة لكون الامور العينية المتعاقبة والامور الاعتبارية الانتزاعية متساوية في كون
عدم تناهيها بالمعنى الاول فبيان احدهما يغني عن بيان الآخر فيقاس احدهما على الآخر قلت ان قياس حال الامور العينية المتعاقبة على
الامور الاعتبارية الانتزاعية قياس مع الفارق لان تلك الامور العينية المتعاقبة موجودة في الخارج وهذه الامور الاعتبارية الانتزاعية
موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والذهني يجوز ان تكون متغايرة فكيف يقاس حال احدهما على الآخر وان كان كلاهما
مشتركين في وصف التعاقب كذا قيل والوجه الثاني ان الامور الاعتبارية الانتزاعية يجوز ان يكون مناشيها موجودة بالفعل فتكون
تلك الامور غير متناهية بمعنى الموجودة بالفعل لا بمعنى لاتقف عند حد فلا يصح قول المحشي رح ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية
فعدم تناهيها بالمعنى الاول وبعد اللتيا والتي يجب ان يعلم ان عدم تناهي الاعداد بمعنى الموجودة بالفعل على تقدير كون الاعداد من
الامور العينية لايصح الا اذا كانت المعدودات غير متناهية اذ العارض تابع للمعروض في التناهي وعدم التناهي والا لم يكن عارضا لها وكون المعدودات
غير متناهية لايصح عند القائلين بحدوث العالم لان المعدودات الغير المتناهية اما ان تكون معا او تكون متعاقبة وعلى الاول يلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية وهو محال عند القائلين بحدوث العالم وعلى الثاني يبطل حدوث العالم بنوعه وشخصه اذ العالم على تقدير كون المعدودات
غير متناهية على التعاقب يكون باقيا في ضمن المعدودات الغير المتناهية على التعاقب فيكون قديما بنوعه وان لم يكن قديما بشخصه نعم
كون المعدودات غير متناهية يصح على راي الفلاسفة القائلين بقدم العالم اذ هم قائلون بعدم تناهي الحوادث في جانب الماضي فالاعداد
لما كانت عارضة للمعدودات والعارض تابع للمعروض في التناهي وعدمه فتكون الاعداد ايضا غير متناهية في جانب الماضي واما الحوادث
التي هي معدودات للاعداد في جانب المستقبل فهي غير متناهية على تقدير قدم العالم ايضا بمعنى لاتقف عند حد فالاعداد ايضا تكون غير متناهية
بمعنى لاتقف عند حد في جانب المستقبل اذ العارض تابع للمعروض فلم يثبت عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني في جانب المستقبل على راي
القائلين بقدم العالم ايضا ولو بني الكلام على راي المشائين القائلين بالمعية الدهرية بين الحوادث المعدودات كلها لما قالوا ان
الممكنات الغير المتناهية كلها مطلقا موجودة في الدهر معا فالمعدودات ح غير متناهية بالفعل على سبيل الجمع فقد ثبت ح عدم
تناهي الاعداد بالمعنى الثاني بغير خصوصية ظرف دون ظرف وهو المطلوب قوله والحق هو الاول هذا شروع في بيان ما هو الحق في العدد
بعد بيان التفصيل وتوضيحه ان الحق هو الاول وهو كون الاعداد من الامور الانتزاعية الاعتبارية فعدم تناهيها لاتقف عند حد وتفصيل ان
للانتزاعي وجودين وجود قبل الانتزاع ووجود بعد الانتزاع والوجود الذي هو بعد الانتزاع تابع لانتزاع المنتزع وانتزاع الاعداد لايقف
عند حد لو انتزاع الامور الغير المتناهية بالفعل لايتصور الا في الازمنة الغير المتناهية والازمنة الغير المتناهية لاتتصور على تقدير حدوث النفس

وعلى تقدير مرتبة العقل الهيولاني حين قدمها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل على تقدير كونها امورا انتزاعية بل يجب كونها غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد واما الوجود الذي هو قبل الانتزاع فهو عين وجود المنشأ وتابع للمنشأ فكان المنشأ متناهيا كان متناهيا وان كان غير متناه
كان غير متناه قال استاذ المحققين ره ما توضيحه ان الشق الثاني وهو كون الاعداد غير متناهية موجودة بالفعل باطل بجريان برهان التطبيق و
التضايف والتضعيف وغيرها من براهين ابطال التسلسل فثبت الشق الاول وهو انتزاعية الاعداد ثم اعترض على لاتناهي من هذا انتزاعية
الاعداد لبقاء احتمال ثالث وهو كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة كالكائنات الحادثات في الخارج وفيه ان المحشي قد ثبت انتزاعية
الاعداد بقوله والحق هو الاول فيبطل ح عينية الاعداد مطلقا سواء كانت متناهية او غير متناهية كائنة على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب فتدبر وهما يجب التنبيه عليه انه اعترض المحقق مرزا جان الباغنوي الشيرازي على هذا المذهب الحق بان الاعداد من اقسام الكم
وهو من المقولات العشر التي هي من اقسام الموجود الخارجي عندهم وهذا يقتضي كون الاعداد من الموجودات الخارجية والجواب عنه
على ما هو الحق عندي ان المحققين صرحوا بان المقولات العشر من اقسام الموجود النفس الامري لا من اقسام الموجود الخارجي فكون المقولات
العشر من اقسام الموجود الخارجي مم ولا ريب في ان اعتبارية الاعداد لا تنافي كونها من الموجودات النفس الامرية وان سلمنا ان المقولات العشر
من اقسام الموجود الخارجي فنقول ان المراد بالموجود الخارجي المقسم اعم من ان يكون بنفسه موجودا في الخارج او بحسب منشأه ولا ريب في ان الاعداد
على تقدير كونها اعتبارية انتزاعية موجودة في الخارج بحسب مناشيها وهي المعدودات فلا تنافي قال المحشي في حاشية الحاشية فيه تنبيه على عدم
مطابقة المثال للممثل له انتهت قوله فيها فيما اي في قوله والحق هو الاول وتوضيح حاشية الحاشية ان قول المص والاعداد مثال للامور الغير
المتناهية حصلت في النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية ولا شك ان المراد بعدم تناهي تلك الامور الغير المتناهية هو كون
تلك الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد اذ لو لم يكن المراد كذلك فلا يلزم الاستحالة على ما مر ولما كانت الاعداد
من الامور الاعتبارية الانتزاعية على ما هو الحق فعدم تناهي الاعداد ح يكون بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد فكيف انطباق المثال
على الممثل له فان قلت ان عدم كون المثال مطابقا للممثل له مم اذ يجوز ان يكون قول المص والاعداد مثالا لمطلق الامور الغير المتناهية مع
قطع النظر عن كيفية عدم تناهيها هو بالمعنى الاول ام بالمعنى الثاني فيحصل الانطباق قلت هذا بعيد اذ لا كلام لنا في مطلق اللاتناهي انما الكلام
في اللاتناهي بالمعنى الثاني لان المقام لا يقتضي الا ذكر اللاتناهي المستحيل ومن الضرورة ان مطلق اللاتناهي ليس بمستحيل قوله لان العدد
من الامور التي يتكرر نوعها هذا دليل على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية وطريقه ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها
وكلما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فالعدد امر اعتباري انتزاعي وهو المطلوب اما الصغرى فقد بينها المحشي واثبتها في حاشية الحاشية
واما الكبرى فقد بينها في حاشية الحاشية الاخرى فما عرض لبعض العلماء من ان الكبرى محذوفة لا معنى له الا ان يقال ان المراد المحذوف
عن نفس الحاشية ونبينها بالتفصيل فاستمع اولا حال الصغرى فلا بد في تحقيقها من امرين اولهما بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع وثانيهما اثبات
كون الاعداد من هذا الكلي اما الاول فهو ان الكلي المتكرر بالنوع عندهم عبارة عن الكلي الذي اذا وجد فرد من هذا الكلي كان ذلك الكلي محمولا
على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة على ان ذلك الكلي عين حقيقة ذلك الفرد ومرة بالاشتقاق على ان حصة ذلك الكلي عارضة لذلك
الفرد كالوجود فانه لو وجد فرد منه كوجود عمرو لكان الوجود محمولا على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة فيقال وجود عمرو وجود فان الوجود
من حيث هو عين حقيقة وجود عمرو ومرة بالاشتقاق على ان يوخذ الوجود مضافا الى هذا الفرد حتى يحصل حصة من الوجود المطلق فيحمل
هذه الحصة على ذلك الفرد بالاشتقاق بواسطة ذو فيقال وجود عمرو ذو وجود وجود عمرو ولان في الحصة الحاصلة اعني وجود وجود عمرو
اضافة الوجود الى وجود عمرو معتبرة فلا يكون هذه الحصة عين حقيقة ذلك الفرد اعني وجود عمرو الذي ليس فيه هذه الاضافة
وان كانت الاضافة الى عمرو معتبرة فيه فلا يكون حمل هذه الحصة على ذلك الفرد بالمواطاة بل هذه الحصة خارجة عن ذلك الفرد
وعارضة له كما يكون حصة الوجود عارضة للمفهومات الاخر فلا بد من ان يكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق وقال
بعضهم ان ما يكون محمولا على نفسه مرة مواطاة بالحمل الاولي ومرة مواطاة بالحمل العرضي فهو ايضا كلي متكرر بالنوع كالمفهوم فيقال المفهوم
مفهوم والمفهومية عارضة للمفهوم فيقال بهذا الاعتبار ايضا المفهوم مفهوم واما الثاني وهو ان الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع

مولانا محمد حسن ١٢٩٠ سنه كون الاعداد

تعقبه المحشي رح في حاشية الحاشية حيث قال لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت فهذه النسخة
بالاضافة في عشرة عشرة وعشرة عشرات وبتقدم لفظ عشرة على عشرات وقد وقع في بعض النسخ موضع وكذا عشرة عشرات وكذا عشرات عشرة
بتقدم لفظ عشرات على عشرة وح يقرء هذه النسخة بالرفع على المبتدء والخبر في عشرة عشرة وعشرات عشرة وتوضيح هذه الحاشية على النسخة
الاولى ان العدد كلي متكرر بالنوع لان العشرة مثلا عدد كلي ولها افراد كعشرة رجال مركبة من احاد وعشرات رجال مركبة من عشرات اذ قد
تقرر في موضعه ان الكلي كما انه يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فيكون الكلي اي العشرة على هذين الفردين محمولا مرة
بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة وهذا الحمل اذا اخذت العشرة من حيث هي بدون الاضافة الى ذينك
الفردين فيكون العشرة ح عين حقيقتهما فتحمل عليهما مواطاة ولم يتعرض المحشي رح بهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو وهذا اذا
اخذت العشرة بالاضافة الى ذينك الفردين لانه كما يصح اضافة الكلي الى الواحد كذلك يصح الى الكثيرين فيحصل حصة خارجة عن ذينك الفردين
عارضة لهما لان الاضافة خارجة عن مفهوم ذينك الفردين وداخلة في الحصة فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال فاضافة عشرة
ههنا الى عشرة رجال باعتبار الاحاد ومعنى هذا القول عشرة رجال ذو عشرة احادها عشرة رجال وكذا يقال عشرات رجال ذو عشرة عشرات
رجال فاضافة العشرة الى عشرات رجال في هذا القول باعتبار العشرات دون الاحاد فمعنى هذا القول عشرات رجال ذو العشرة التي هي من
عشرات رجال اي يصدق على كل عشرة من عشرات رجال انه ذو العشرة التي هي من عشرات رجال وهذا لا يصح في عشرة رجال ذو
عشرة عشرة رجال اذ لا يصح ههناك ان يقال كل واحد من عشرة رجال عشرة فتحاصل المنهية على النسخة الاولى بان العشرة مثلا تصدق
بالاشتقاق على فردها فعلى هذه النسخة المبتدء وهو عشرة رجال في الاول وعشرات رجال في الثاني ولفظ ذو فيهما مقدر في عبارة
المنهية وحذف المضاف اليه وهو رجال وعوض عنه التنوين في عشرة وعشرات هذا وأما اذا قرء حاشية الحاشية على النسخة الثانية
فهي ظاهرة في انه قد ذكر شق الحمل المواطاتي وترك شق الحمل الاشتقاقي كما لا يخفى على من تدبر ثم اعلم ان توضيح المنهية على النسخة الاولى كما
مر وان صدر من الاكابر لكنه غير مقبول عندي اذ يلزم فيه ان يكون العشرة مضافة الى عشرة رجال وهو مفرد والعشرة لا يكون مميزها الا
جمعا فالصواب ان يقرء المنهية على النسخة الاولى بالمبتدء والخبر في قوله عشرة عشرة كما نقول ستة ضعف ثلثة فيكون هذا القول
اشارة الى الحمل المواطاتي وبالاضافة الى التميز في قوله عشرات عشرات فهذا القول اشارة الى الحمل الاشتقاقي والتقدير عشرات
رجال ذو عشرة عشرات رجال فتدبر وأما الكبرى وهو ان كل ما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فلما تبعها المحشي رح في
الحاشية المنهية بقوله ضابطة الضابطة والقانون والقاعدة والاصل الفاظ مترادفة وهي عبارة عن القضية الكلية
التي اشتملت على احكام جميع جزئيات موضوعها كقولنا كل انسان حيوان ذكرها صاحب التلويحات هو الشيخ الالهي شهاب الدين
السهروردي المقتول ابن اخت العارف الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة قدس سرهما واسمه
يحيى بن حبش وقصة قتله انه اتهم بخلل في العقائد الصحيحة فافتى علماء حلب بقتله فقتل وصلب في الحلب وقيل حبس وخنق وقيل خير بين
انواع القتل فاختار الشيخ قتله بالاجاعة لاعتياده بالرياضات ففعل ذلك والعلم الحق عند علام الغيوب كذا اورده بعض الاماجد في حاشية
الحاشية على شرح الصدر الشيرازي على الهداية الاثيرية هو تذكير الضمير باعتبار الخبر وان كان المرجع وهي الضابطة مؤنثا ان كل ما اي كل كلي
يتكرر نوعه اي مفهومه بان يكون المتكرر في النفس مفهوم ذلك الكلي وانما فسرنا النوع بالمفهوم ليطابق قوله الآتي في هذه الحاشية فيكون مفهومه
تارة تمام حقيقته الخ اي تفسير الكلي المتكرر مفهومه لاي فرد فرض منه اي من ذلك الكلي يكون موصوفا بذلك النوع اي المفهوم فيكون مفهومه
اي الكلي تارة تمام حقيقته اي حقيقة ذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك الفرد بالمواطاة حملا ذاتيا وهذا قبل كون الكلي مضافا الى ذلك الفرد
اي اذا لوحظ من حيث هو هو وتارة عطف على تارة الاول وصفا عارضا له اي لذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك
الفرد بالاشتقاق حملا عرضيا وهذا بعد اضافة ذلك الكلي الى ذلك الفرد حتى يحصل حصة خارجة عن ذلك الفرد
عارضة له فيكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق فان قلت كيف يكون الكلي ذاتيا للفرد محمولا
عليه بالمواطاة وعرضيا لذلك الفرد محمولا عليه بالاشتقاق فانه يلزم ح كون الشئ الواحد

بالنوع ... لان نوع حمله متكرر بالمواطاة والاشتقاق فاحفظ ١٢ منه

ذاتيا وعرضيا معا وهو مما يعاب فيه قلت لا عائبة ههنا انما العائبة في ان يكون الشئ الواحد ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد وههنا ليس كذلك فان الكلي ذاتي لفرده اذا اخذ ذلك الكلي من حيث هو بدون الاضافة الى ذلك الفرد وعرضي لذلك الفرد اذا اخذ ذلك الكلي من حيث الاضافة الى ذلك الفرد فان الاضافة خارجة عن حقيقة ذلك الفرد فالذاتية والعرضية باعتبارين مختلفين يلزم خبر لان ان يكون اي ذلك الكلي امرا اعتباريا لا موجودا في العين لئلا يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة في الخارج واما على تقدير اعتبارية ذلك الكلي وان لزم التسلسل لكنه لما كان في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا استحالة كالقدم شرع في امثلة الكلي المتكرر بالنوع فان فردا من القدم وهو قدم زيد متصف بالقدم مرتين مرة بالمواطاة فيقال قدم زيد قدم ومرة بالاشتقاق فيقال قدم زيد ذو قدم قدم زيد لان قدم زيد لو لم يتصف بالقدم فلا جرم يتصف بعدم القدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حدوث موصوف ذلك القدم ايضا وهف وقس عليه الامثلة الآتية والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان فان فردا من الامكان كامكان زيد يصدق الامكان عليه بصدقين احدهما الصدق المواطاتي فيقال امكان زيد امكان وثانيهما الصدق الاشتقاقي بان يكون حصة من الامكان عارضة لامكان زيد كما ان حصة من الامكان عارضة لزيد فكما ان الامكان محمول على زيد بالاشتقاق كذلك على امكان زيد فيحمل الامكان على امكان زيد بالاشتقاق فيقال امكان زيد ذو امكان امكان زيد اي امكان زيد ممكن ونحو ذلك كالوجود والعدد وغيرهما فان هذا دليل على انه لو كان الكلي المتكرر بالنوع موجودا في الخارج يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة الخارجية وتفصيله ان الامكان لو لم يكن امرا اعتباريا موجودا في الذهن بل كان موجودا في الخارج لكان الامكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج واللازم باطل بالادلة المورودة في مقامها فالملزوم مثله واما بيان الملازمة فبانه لو لم يكن الامكان امرا اعتباريا بل صار من الموجودات الخارجية فان وجد فرد من الامكان في الخارج وهو امكان زيد وقد سمينا هذا الفرد فردا اولا فلا جرم يتصف هذا الفرد بالامكان في الخارج لكون الامكان كليا متكررا بالنوع فيصير هذا الفرد ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وبالجملة لما كان هذا الفرد متصفا بالامكان فقد تحقق فرد آخر باضافة الامكان الى الفرد الاول وهو امكان الفرد الاول اي امكان امكان زيد وقد سمينا هذا الفرد فردا ثانيا وهذا الفرد ايضا كالاول يكون امرا موجودا في الخارج لبطلان الترجيح بلا مرجح بان يكون بعض الافراد موجودا في الخارج وبعضها اعتباريا موجودا في الذهن فلا جرم يكون الامكان محمولا على هذا الفرد لكون الامكان كليا متكررا بالنوع فقد تحقق فرد ثالث باضافة الامكان الى الفرد الثاني وهو امكان الفرد الثاني وهذا الفرد ايضا موجود في الخارج كالفردين الاولين فيكون الامكان محمولا عليه ايضا فقد حصل فرد رابع موجود في الخارج باضافة الامكان الى الفرد الثالث وهو امكان الفرد الثالث وهكذا الى ما لا نهاية له ولا شبهة في ثبوت الترتيب بين تلك الافراد اذ المعروض مقدم على العارض ولو كان التقدم بالذات فقد لزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج المترتبة بالترتيب الذي يكون بين العارض والمعروض على تقدير كون الامكان موجودا في الخارج وهكذا في بواقي الكليات ولما بطل كون الكلي المتكرر بالنوع من الموجودات الخارجية لاستلزامه التسلسل المستحيل فقد ثبت كون ذلك الكلي امرا اعتباريا وهو المقصود ومما ينبغي ان يعلم في هذا المبحث امور الامر الاول ان العشرة اذا اضيفت الى العشرات ويقال عشرة عشرات يصير العشرة مائة كما لا يخفى وقد حمل هذا المضاف على عشرات رجال بالحمل العرضي فيكون عشرة عشرات عارضة لكل جزء من اجزاء عشرات رجال فصار معناه ان كل عشرة من عشرات رجال معروضة لعشرة عشرات فيلزم كون كل عشرة من عشرات رجال مائة وليس الامر كذلك والجواب عنه ان عروض العشرة لعشرات رجال يتصور على نحوين احدهما ان يكون العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات رجال بان يكون كل جزء منها عشرة فح يلزم كون كل عشرة مائة وهذا العروض غير مقصود وثانيهما ان يعرض العشرة لعشرات رجال لا بان يعرض العشرة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات رجال بل بان يعرض المجموع للمجموع وهذا العروض هو المقصود ههنا وبهذا النحو من العروض لا يلزم كون كل عشرة مائة والسر فيه ان العشرة مثلا مركبة من عشرة وحدات كما هو عند الجمهور وان كان المحشي رح يخالفهم يقول ان الاعداد مركبة من الاحاد لا من الوحدات كما سيجيئ فكل وحدة من وحدات العشرة معروضة لوحدة حتى يحمل على كل وحدة منها وحدة بالحمل العرضي فمجموع الوحدات المعروضة معروض لمجموع الوحدات العارضة ومجموع الوحدات العارضة هو العشرة فالعشرة عارضة للعشرة فيحمل بالحمل العرضي ولا يلزم

ان يكون العشرة عارضة لكل احد واحد من اجزاء العشرة فتدبر تدبرا فائقا والآمر الثانی ان العدد لو كان مركبا من الاحاد كما هو عند المحشی وسيجیٔ
تفصيله فلا يتصور كون العدد كليا متكررا بالنوع بالمعنی الذی قد تقرر لان العدد يكون محمولا علی معروضه مواطاة سواء كان المعروض حصة من
العدد او امرا آخر سوی حصة فليس ههنا اثر الحمل الاشتقاقی فاين التكرر بالنوع فتدبر والآمر الثالث انه قد منع البعض صدق الكلی علی كثيرين من افراده
بسند ان جزء زيد مثلا كلی ولا يصدق جزء زيد علی جميع اجزاء زيد اقول هذا المنع غفلة صريحة عن الحق فانا لا ندعی ان الكلی كما يصدق علی
واحد من افراده يصدق واحد كذلك علی كثيرين منها يصدق واحد بل المراد ان الكلی يصدق علی واحد من افراده يصدق واحد وعلی الكثيرين
باصداق كثيرة علی ما حققه المحقق الدوانی فی حواشيه علی شرح التجريد الا تری ان الحيوان يصدق علی الحمار والفرس والبغل باصداق لا يصدق و
لا مرية فی ان جميع اجزاء زيد يصدق عليه جزء زيد لا بصدق واحد بل باصداق كثيرة فالمنع مكابرة فتدبر قوله ولانه مركب الخ هذا دليل
آخر علی ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية معطوف علی قوله لان العدد الخ صغری هذا الدليل قوله العدد مركب من الاحاد و
اشار الی كبراه بقوله فيما سياتی والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا فی الخارج والقياس مرتب علی نهج قياس المساواة الذی
يكون متعلق محمول اولاه موضوعا لثانيه ويرجع قياس المساواة الی قياسين وتحريره ههنا بان يقال العدد مركب من الاحاد
والاحاد ليست بموجودة فی الخارج فينتج ان العدد مركب مما ليس بموجود فی الخارج ويجعل هذه النتيجة صغری ويضم اليها علی سبيل
الكبروية قولنا وكل مركب مما ليس بموجود فی الخارج ليس بموجود فی الخارج فينتج هذا الشكل لقولنا العدد ليس بموجود فی الخارج وهو
المط واشار المحشی رح الی هذه النتيجة بقوله فكذا العدد والمركب منه اما اثبات المقدمة الاولی وهو ان العدد مركب من الاحاد فبما بينه المحشی
المدقق رح بقوله لست اقول من الوحدات الخ علی سبيل اتيان الجملة المعترضة وتوضيحه ان العدد مركب من الآحاد ولا اقول ان العدد
مركب من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عبارات المحققين كالمحقق الدوانی حيث ذكروا الوحدات فی مواضع الاحاد مسامحة
وقالوا ان العشرة مثلا مركبة من وحدات عشرة وكيف اقول ان العدد مركب من الوحدات والحال انه لو كان كذلك لكان
حمل العدد علی المعدودات كحمل الوحدات علی المعدودات لان الكل عبارة عن مجموع الاجزاء فحال حمله علی الاشياء كحال حمل
اجزائه عليها اذ الكل فرع للاجزاء والفرع تابع للاصل مع ان العدد محمول علی المعدودات مواطاة لان العدد يكون متحدا
مع المعدودات فی الوجود كما يكون المشتقات متحدة مع موصوفاتها فكما ان المشتقات محمولات علی موصوفاتها كذلك
العدد محمول علی المعدودات فيقال الرجلان اثنان والدراهم عشرة وهكذا والوحدات محمولة علی المعدودات بالاشتقاق
لا بالمواطات فلا يقال زيد وحدة والرجلان وحدتان بل يقال زيد ذو وحدة والرجلان ذو وحدتين فلما ثبت التغاير بين
الاعداد والوحدات بحسب الحمل فلا يكون العدد مركبا من الوحدات بل من الاحاد وهو المطلوب فالكل والجزء واحد فی
نحو الحمل اذ يقال زيد واحد والدراهم عشرة قال المحشی فی الحاشية المنهية المتعلقة بقوله والوحدات محمولة عليه الخ سواء
اعتبر الجزء الصوری فيهما او لا انتهت هذا دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لو لم يعتبر فيهما الجزء الصوری ای الهيئة الوحدانية فلا تكون
الا وحدات محضة فلا يصح حملها علی المعدودات بالمواطاة ولا اذا اعتبر فی الوحدات الجزء الصوری فلم لا يجوز ان يكون الوحدات
محمولة علی المعدودات بالمواطاة وتوضيح الدفع ان الوحدات كالعلة المادية للعدد والهيئة الاجتماعية بمنزلة العلة الصورية له
فالوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوری ای الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا او لا يعتبر غير محمولة علی المعدود مواطاة فلا يقال
الرجال وحدات مجتمعة معروضة للهيئة كما لا يقال الرجال وحدات محضة لان الهيئة الاجتماعية لا تجعل الامور الانتزاعية موجودات
واقعية فی الخارج فلا تتحد الوحدات بالمعدود فكيف تحمل عليه مواطاة بل انما تحمل عليه بالاشتقاق وهو المطلوب فتدبر بقی اثبات
المقدمة الثانية وهو ان الاحاد ليست بموجودة فی الخارج واثبات المقدمة الرابعة وهو ان كل مركب مما ليس بموجود فی الخارج
ليس بموجود فی الخارج فنقول فی اثبات المقدمة الثانية ان الاحاد جمع واحد والواحد من حيث هو واحد ليس بموجود فی الخارج
لان الواحد مشتق وكل مشتق لكون النسبة الغير المستقلة الاعتبارية الغير الموجودة فی الخارج داخلة فيه يكون امرا اعتباريا فالواحد يكون
امرا اعتباريا فلا يكون موجودا فی الخارج هكذا قال بعض الاعلام رح ولا يخفی انه توجيه لكلام القائل بما لا يرضی به قائله لان المشتق عند المحشی

٢ه الاحاد جمع واحد والوحدات جمع وحدة فالفرق بين الواحد والوحدة بالمشتقية والمبدئية ١٢ منه رح

٣ه لعله اشارة الی انه للهيئة يجوز ان يكون خصوصية تكون موجبة للحمل المواطاتی ١٢ مولوی محمد علی

على ما حققه في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ليس مركبا من النسبة فالاصوب ان يقال في اثبات المقدمة الثانية ان المشتق عند المحشي معنى امر
انتزاعي ينتزعه العقل من الموصوف بالنظر الى الوصف الذي قام بالموصوف ولاحظ له من الوجود الخارجي بالذات واذا كان حال الوا
ك فقس عليه حال الاعداد وفي اثبات المقدمة الرابعة ان عدم وجود الجزء في ظرف يستلزم عدم وجود الكل في ذلك الظرف واعتبارية
الجزء يستلزم اعتبارية الكل ثم اعلم انه انما قيد المحشي الواحد بالحيثية حيث قال الواحد من حيث هو واحد لان الواحد اعتباري باعتبار
مفهومه الاشتقاقي واما باعتبار المنشاء فهو موجود في الخارج وهذا الوجود في الخارج لا يضر في انتزاعية الاعداد اذ العدد مركب من الاحاد
بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني ثم ههنا ايرادات الايراد الاول ما اورده بعض الاعاظم وتقريره ان تركب العدد من الوحدات ايضا يستلزم
المط وهو انتزاعية الاعداد لان الوحدات ايضا انتزاعية غير موجودة في الخارج كالاحاد فالاعتبارية ليست موقوفة على تقدير تركب
العدد من الاحاد فلا وجه لتخصيص تركب العدد من الاحاد في اثبات انتزاعية الاعداد والجواب عنه ان المطلوب هو انتزاعية العدد وان كان
حاصلا على تقدير تركب العدد من الوحدات ايضا لكن ذاتيات العدد على التحقيق عند المحشي الاحاد دون الوحدات فلذا اثبت الاول ونفي الثاني ليس
المقصود ان اعتبارية العدد يتوقف على تقدير تركبه من الاحاد دون الوحدات حتى يتوجه عليه الايراد قال بهاء الدين العاملي في خلاصة
الحساب الحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد وقال الشيخ في آلهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان
يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وتكرر الاحاد انتهى فما قال بحر العلوم رح من ان كون العدد مركبا من الاحاد لا الوحدات خلاف المشهور
وخلاف ما نص عليه الشيخ انتهى فمما لست احصله ثم اعلم انهم عرفوا العدد بقولهم ان العدد نصف مجموع حاشيتيه والمراد بالحاشيتين الصحيحتان لان لا
يكون احدهما صحيحة والاخرى كسرا ولا ريب في ان الواحد ليس له حاشيتان صحيحتان فهو ليس بعدد والايراد الثاني ان حمل الوحدات على المعدود
بالاشتقاق لا ينافي تركب العدد منها لجواز ان يختلف حكم الكل والاجزاء فالعدد يكون محمولا على المعدود مواطاة دون اجزائه اعني الوحدات
واجيب عنه بان حمل الوحدات على المعدود بالاشتقاق وان كان لا ينافي تركب العدد منها الا ان الاولى ان يكون العدد مركبا من
الاحاد التي هي محمولة على المعدود مواطاة حتى يتطابق حكم الكل والاجزاء فتدبر والايراد الثالث ان المعدود لا يلزم ان يكون من مقولة
الكم فقد يكون من غيرها كمقولة الجوهر والعدد عرض من مقولة الكم والمقولات متباينة لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى
لفقدان مناط الحمل وهو الاتحاد بينها فكيف يصدق العدد على المعدود مواطاة وما يقال الدراهم عشرة فهو محمول على
المسامحة اذ معناه الدراهم معدودة بعشرة كما يقال الثوب ذراع اي الثوب مذروع بذراع والجواب عنه من وجهين
الاول انا لا نم ان التباين بين المقولتين ينافي حمل احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات فان الممتنع
ليس الا اندراج شيء واحد تحت المقولتين بالذات وليس الممتنع الاندراج مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فح
لا ضير في حمل العدد بالعرض على ما يصدق عليه المقولة الاخرى بالذات وما قال المورد من ان معنى قولهم الدراهم عشرة ان الدراهم معدودة
بعشرة فجوابه ان العدد لما تركب من الاحاد فصار في معنى المشتق فيكون العشرة ايضا في معنى المشتق فتكون محمولة على الدراهم مواطاة
بلا تاويل فلا يصرف قولهم الدراهم عشرة عن الظاهر الى ان الدراهم معدودة بعشرة اذ لما صح حمل الشيء على الشيء بغير التاويل فاي حاجة الى
التاويل بخلاف قولهم الثوب ذراع فان الذراع جامد كما هو المشهور فكيف يكون الذراع محمولا على الثوب بلا تاويل فح يجب ان يصرف
قولهم الثوب ذراع الى ان الثوب مذروع بذراع كذا قال الفاضل الرام فوري رح والثاني ما اورده الفاضل الكلكتي من ان العدد
له معنيان احدهما نفس المراتب المخصوصة العارضة للمعدود ونسبة هذا المعنى من العدد الى المعدود نسبة العرض اي السواد مثلا
الى موضوعه اي الجسم وهذا هو المعنى الوصفي لاسماء الاعداد وثانيهما الذات المبهمة الماخوذة مع تلك المراتب كالاربع فانه عبارة عن الذات
المبهمة الماخوذة مع صفة الاربعية ونسبة العدد بهذا المعنى الى المعدود نسبة العرضي كنسبة الكاتب الى معروضه كالانسان وهذا هو
المعنى العرفي لها فالعدد الذي هو من مقولة الكم ولا يحمل بالمواطاة على معدوده ليس الا العدد بالمعنى الاول والكلام ليس الا في المعنى
الثاني وهو عرضي للمعدود ذاته فيكون محمولا على المعدود بالمواطاة فتدبر والايراد الرابع ما اورده بحر العلوم وتقريره ان تركب
العدد من الاحاد لا يصح لان الواحد مشتق والمشتق مركب من الذات والصفة والنسبة فتكون النسبة داخلة فيه فيكون هو امرا اعتباريا

سلمه اي المولوي محمد عظيم ۱۲
سلمه اي مولانا عبد العلي قدس سره ۱۲
سلمه ايراد لمنع الاولوية على ان الاولوية ليست مقصود المحشي السيد فانه نفى تركب العدد من الوحدات
اي المولوي محمد علي سلمه اي المولوي بشير علي ۱۲
سلمه
اي المولوي عبد الرحيم ۱۲
سلمه
اي مولانا عبد العلي بحر العلوم

ولا يكون حقيقة محصلة فكيف يحصل من اجتماع الاحاد الحقيقة المحصلة الواقعية للعدد وجوابه ان المحشي ليس بقائل بكون المشتق كلابس والمالك
والصفة والنسبة ومذهبه قد مر آنفا فلا ايراد عليه لو سلمنا فغاية ما لزم منه ان الواحد انتزاعي وكذا الاحاد فكذا العدد ولا ريب في ان الانتزاعي
يكون له حقيقة محصلة واقعية والا يكون اختراعيا نعم ليس وجوده في الخارج الا بحسب المنشأ والايراد الخامس انه قد نقل عن بعضهم ان العدد
هو الاثنينية والثلثية والاربعية والعدد يطلق على الاثنين والثلث مجازا فلا يكون العدد الحقيقي محمولا على المعروض مواطاة على راي ذلك
البعض بل يكون محمولا بالاشتقاق وان كان العدد المجازي محمولا بالمواطاة على رائه وجوابه ان قول ذلك البعض مما لا يعبأ به فان الاثنينية
والثلثية والاربعية من الاضافات فلو كانت عددا لزم اندراج هذه الامور تحت مقولتين متباينتين بالذات وهو باطل والثاني ان
الثلثية واخواتها لا تقبل الانقسام انما القابل للانقسام الثلث واخواته فكيف يكون الثلثية واخواتها من مقولة الكم
انما منه الثلث واخواته فتدبر قوله والكلام الواقع الخ توضيحه انه قال الشيخ في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس انتهى فيعلم
قوله وجود في الاشياء بقوله ووجود في النفس توهم ان العدد له وجود في الخارج في ضمن افراده الخارجية وهو الذي عبر عنه الشيخ بقوله له وجود في الاشياء
ووجود في النفس اي الذهن فلم يكن العدد امرا اعتباريا وهذا خلاف ما يصدده المحشي فدفع المحشي هذا الوهم بقوله والكلام الخ وتوضيح الدفع
انه ليس كلام الشيخ على ظاهره المتبادر منه وهو كون الاعداد موجودة في الخارج بل المراد بالوجود في قول الشيخ له وجود في الاشياء الوجود
النفس الامري كما قال المحشي في الحاشية المنهية معلقا على قوله ليس على ظاهره يعني كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي انتهت فملخص
كلام الشيخ ان العدد له وجودان وجود في نفس الامر في ضمن افراده ووجود في الذهن بالذات وفي ضمن المعدودات الموجودة في الذهن ايضا
وليس كلام الشيخ ان العدد له وجود خارجي في ضمن افراده الخارجية حتى يلزم كون العدد موجودا خارجيا لا امرا اعتباريا فكلام الشيخ في
الوجود النفس الامري لا في الوجود الخارجي قوله وليس قول من قال الخ بعضهم قالوا ان العدد لا وجود له الا في النفس فلما كان الوجود
المنفي في هذا الكلام مطلقا تبادر بحسب الظاهر ان غرض هذا البعض نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما ينادي عليه كلمة الحصر مع ان
العدد موجود في الخارج بمنشأ انتزاعه وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال كما هو شان الانتزاعيات فلا يصح نفي مطلق الوجود عن العدد
في الخارج فدفع هذا القول بان هذا القول ليس مما يعتد به اذ نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح واعترض عليه بعض الفضلاء
بانه لو حمل قول هذا البعض على الظاهر فهو غير معتد به جزما واما لو صرف عن الظاهر بان يقال ان المراد بالوجود الوجود في نفسه مجردا عن
المنشأ فمعنى كلامه ان العدد لا وجود له مجردا عن المنشأ الا في النفس فيكون هذا القول ايضا معتدا به فحال هذا الكلام
وكلام الشيخ واحد في انهما بحسب الظاهر لا يعتد بهما وبعد الصرف عن الظاهر يعتد بهما فالفرق بين القولين كما وقع من المحشي لعله
خطاء واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني وليس قول من قال الى قوله
يعتد به مقول الشيخ في الهيات الشفاء وليس هذا القول من المحشي حتى يعطف على قوله والكلام الواقع من الشيخ الخ وبالجملة
ان المحشي بري عن ورود الاعتراض عليه والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الحكماء وامام الفن
فصرف المحشي قوله عن الظاهر وصيره معتدا به وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر ولم يجعله معتدا به فقد وضح الفرق
بين القولين قوله الا من قال الخ توضيحه انه قال بعضهم ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس انتهى
فقوله التي الخ صفة لقوله المعدودات وقوله الا في النفس استثناء مفرغ ومعناه ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي
في الاعيان في ظرف من الظروف الا في النفس فقال المحشي ان هذا القول حق لان قائله ما نفى مطلق الوجود عن الاعداد بل نفى
وجود العدد في الخارج على سبيل الاستقلال مجردا عن المعدودات ولا شك في كونه حقا ضرورة ان العدد لكونه امرا انتزاعيا
غير مستقل في الوجود لا يوجد في الخارج بالتجرد عن مناشي انتزاعه والخلص في باب الاعداد ان العدد ليس اختراعيا
محضا وذهنيا صرفا بحيث لا يكون له حظ من الوجود الخارجي لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه كزوجية الخمسة وجبل الذهب
بل هو امر انتزاعي موجود في الذهن بنفسه وبمنشأه ويوجد في الخارج بمنشأه لا بنفسه مجردا عن المنشأ فان الموجود في
الاعيان منشأ انتزاعه والحكم بوجود العدد في الخارج بالنظر الى وجود منشأه فيه قال الشيخ في الشفاء فانا قد بينا ان الواحد

لا تجرد عن الاعيان قائما بنفسها الا في الذهن وذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهى قال المص وتلك الامور التي حاصلة فينا امور مترتبة موجودة معا
لما ثبت سابقا ان للنفس قدرة على ادراك الامور الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية والادراك لما كان بزوال امر فلا بد من ان يكون
الامور الغير المتناهية بازاء ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية موجودة فينا في كل آن وكان ابطال الامور
الغير المتناهية الموجودة موقوفا على كونها مترتبة بالتقدم والتاخر باي نحو كان التقدم والتاخر لتوقف ادلة هذا الابطال على الترتب على ما هو
المشهور حاول المص رحمه الله الى اثبات الترتيب بين تلك الامور الحاصلة السابقة الموجودة فينا قبل زوالها فقال وتلك الامور الخ قوله اي اعدام
تلك الامور الخ فهم المحشي المحقق رحمه الله انه لو حمل قول المص وتلك الامور الخ على ما هو الظاهر منه من اثبات الترتيب بين نفس تلك الامور وجودا لكفى
في اثباته ان يقول المص ان تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا يجوز ان تكون اعدادا او العدد الاكثر يستلزم العدد الاقل فان العشرة
المخصوصة يلزمها الواحد المخصوص والمائة المخصوصة يلزمها العشرة المخصوصة وهكذا فيتحقق مراتب غير متناهية ومرتبة الملزوم مرتبة المعروض
ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فيثبت الترتيب بين تلك الامور ولغى المقدمات الاخر
التي اتى بها المص من قوله فعدم الاقل يكون مستلزما للعدم الاكثر الخ لعدم الاحتياج الى تلك المقدمات فح لا بد من تقدير المضاف وهو لفظ
الاعدام فيكون مقصود المص رحمه الله اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا من جانب اعدام تلك الامور المتاخرة عن
وجودات تلك الامور ثم ابطال تلك الاعدام المتاخرة اللاحقة المترتبة اولا وبالذات بلا واسطة وابطال تلك الامور الغير المتناهية
ثانيا وبالعرض لا ريب في ان هذا المقصود اي اثبات الترتيب في تلك الامور من جهة الاعدام المتاخرة عن وجوداتها لا يحصل الا بذكر
جميع ما ذكره المص فاثبت الترتيب بين تلك الاعدام اولا بقوله فعدم الاقل الخ ولما كان هذا موقوفا على اثبات ترتيب تلك الامور وجودا
جعله مقدما حيث قال لما كان العدد الاكثر الخ قال المحشي في حاشية الحاشية كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد تمت توضيحها ان المص جعل
نتيجة الدليل اجتماع عدمات الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا حيث قال آخرا فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا
بالفعل وهذا القول من المص شاهد على ان المضاف وهو لفظ الاعدام على كلام المص وتلك الامور الخ مقدر ليكون النتيجة ما هو الدعوى
اولا فان قلت لم اثبت المص الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية من جهة اعدامها المتاخرة دون انفسها ولم ابطل تلك الاعدام
اولا وبالذات وتلك الامور ثانيا وبالعرض ولم لم يثبت الترتيب قصدا بين انفس تلك الامور قلت لانه على تقدير كون العلم بالزوال
يكون العلم عدم امر من تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا فاذا اثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها فيلزم بطلان تلك
الاعدام اولا وبالذات وهذه الاعدام هي العلوم لا غيرها فيلزم بطلان نفس العلوم لعدم تناهيها واما اذا اثبت الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية الحاصلة فينا من جهة انفسها فلزم بطلان تلك الامور وهي غير العلوم لا عينها فيلزم على تقدير كون العلم زوالا بطلان الامور
الاخر لعدم تناهيها ولا ريب في ان الزام اللاتناهي في نفس العلوم على تقدير كون العلوم زوالات اشنع من الزام اللاتناهي في غير
تلك العلوم على تقدير كون العلوم زوالات لا يقال اذا قدر لفظ الاعدام المضاف يكون المقصود بيان الترتيب بين تلك الامور عدما فقط
لا وجودا ايضا فح يكون قول المص في الدليل العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل لغوا لانا نقول نعم الا ان بيان الترتيب بين تلك الامور عدما
موقوف على بيان الترتيب بين تلك الامور وجودا فبيان الترتيب بين تلك الامور وجودا مقصود بالعرض فلا يكون قوله في الدليل
العدد الاكثر الخ لغوا بقي ههنا شيء وهو ان الاعدام وان كانت مترتبة الا انها ليست بموجودة مجتمعة بالفعل فكيف يجري فيها البرهان
لعدم اجتماعها بخلاف تلك الامور فانها لما كانت مجتمعة وثبت الترتيب بينها باعدامها فصارت مجتمعة ومترتبة معا وهي باطلة
بالبرهان وقد يقال ان مراد المص اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية التي فينا بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس
وجودا وعدما واثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وان كان يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل الا ان المص اثبت الترتيب
بينها عدما تطوعا فقول المص العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل فثبت الترتيب وجودا وقول المص فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر الخ
فثبت الترتيب عدما وقوله فاذا كان عدم الخ تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه على ذلك الاستلزام ولا شك في ان الزام
اللاتناهي في نفس العلوم وفي غيرها معا كما هو محقق حين هذا التوجيه اشنع من الزام اللاتناهي في النفس العلوم كما هو تحقق

تقدير المضاف ولا يذهب عليك ان القول بان مقصود المص اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا و عدما لا يساعده سوق الدليل كما لا يخفى على الفطن ومما يضعفه جعل المص استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر الموجب للترتيب بين الاعدام محط الفائدة وتاليا و استلزام الاكثر للاقل المثبت للترتيب بين انفس تلك الامور وسيلة له ومقدما قوله وح ترتيبها الخ توضيحه انه لما قدر لفظ الاعدام فيثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا من جهة الاعدام المتاخرة عن ذواتها ووجوداتها بان يقال الزوال الذي عرض للامر من تلك الامور بحصول الادراك الاول يكون اولا والزوال الذي عرض للامر الثاني من تلك الامور بحصول الادراك الثاني يكون ثانيا والزوال الذي عرض للامر الثالث من تلك الامور بحصول الادراك الثالث يكون ثالثا وهكذا فصارت تلك الامور الغير المتناهية مجتمعة ومترتبة بالترتيب العرضي من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وقد ظهر بطلان الامور الغير المتناهية المجتمعة المترتبة في الحكمة ببراهين قال المص مستدلا على ترتب عدمات تلك الامور الحاصلة فينا المجتمعة وهي الاعداد مثلا لانه لما كان العدد الاكثر كتسعين مثلا مستلزما للعدد الاقل كتسعة وثمانين فان تسعة وثمانين كالجزء لتسعين فالاكثر اعني تسعين يكون ملزوما والاقل اعني تسعة وثمانين يكون لازما وهذا الاقل اعني تسعة وثمانين ملزوم لما هو اقل من هذا الاقل بواحد وهكذا فلا شبهة ح في ثبوت الترتيب بين تلك الامور اعني الاعداد باللازمية والملزومية فاذا ثبت هذا فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر اذ عدم الاقل عدم اللازم وعدم الاكثر عدم الملزوم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم سواء كان اللزوم بواسطة او بلا واسطة وان ليس عدم الملزوم يستلزم عدم اللازم لجواز كون اللازم اعم كالحرارة للنار فقد ثبت الترتيب بين عدمات تلك الامور ايضا باللازمية والملزومية قوله لا يخفى عليك الخ لا باس علينا بان نفصل هذا المقام فنقول اولا ان التقدم على خمسة اقسام الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر بحيث لا يجامع المتقدم مع المتاخر اجتماعا ادميا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على نبينا عليهما السلام الا ان التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي الثاني بالعرض والثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتاخر بحيث لا يوجد الا بان يكون المتقدم موجودا قبله او معه ولا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بالشرف وهو ان يكون للمتقدم كمال وشرف ليس للمتاخر كتقدم العالم على الجاهل والرابع التقدم بالرتبة وهو القرب عن المبدء المحدود بان يفرض مبدء محدود معين يكون احد الشيئين اقرب منه والآخر ابعد فالاقرب له تقدم بالرتبة على الابعد وهذا التقدم هو التقدم الوضعي والتقدم المكاني كما في صفوف المسجد بالنسبة الى المحراب فللصف الاول تقدم بالرتبة على الثاني والخامس التقدم بالعلية وهو كون المتقدم فاعلا للمتاخر مستقلا بالتاثير في المتاخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع جميع موانع التاثير ويسمى هذا المتقدم علة تامة وما سوى العلة التامة من العلل الناقصة كالعلة المادية والصورية والفاعلية داخل في المتقدم بالطبع وثانيا ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وذلك المعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج وله فردان الاول التقدم بالطبع ان لم يكن المتقدم علة تامة للمتاخر والثاني التقدم بالعلية ان كان المتقدم علة تامة للمتاخر وثالثا ان قوله لا يخفى عليك الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الترتيب يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي اي التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وبالتقدم والتاخر الوضعي وبالتقدم والتاخر بالشرف وبالتقدم والتاخر بالزمان وليس شيء من هذه التقدمات في تلك الامور اما الاول فلانه لم يثبت كون احد من تلك الامور علة تامة للآخر حتى يثبت التقدم بالعلية واما الثاني فلانه ما ثبت اقتضاء طبيعة احد من تلك الامور تقدما على الآخر حتى يثبت التقدم بالطبع واما الثالث فظاهر اذ لا اختلاف في مكان تلك الامور بل كلها في النفس واما الرابع فلانه لا شرف لاحد منها على الآخر واما الخامس فلان جميع تلك الامور حاصلة في كل آن كما تقرر من اجتماعها فاين التقدم بالزمان ولما لم يثبت تقدم من تلك التقدمات في تلك الامور فلا يصح القول بكون الترتب في تلك الامور فلم ذهب المص الى ترتبها وتوضيح الدفع ان الترتب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات فان العلل اذ ذواتها متقدمة على المعلولات ذواتها بالذات والمعلولات محتاجة الى العلل سواء كانت العلل ناقصة او تامة فيصح انتزاع القبلية من العلة نظرا الى ذاتها كما يصح انتزاع البعدية من المعلول وان وجدا في الخارج معا الا ترى الى طلوع الشمس ووجود النهار فانهما لو وجدا في الخارج معا الا ان القبلية تنتزع من طلوع الشمس والبعدية من وجود النهار وكما يحصل بالتقدم والتاخر الوضعي المكاني كما بين الاجسام والمقادير العارضة للاجسام فللاجسام تقدم

وتاخر وضعي ومكاني بالذات وللمقادير بالعرض و بواسطة الاجسام لكونها موجودة في الاجسام وكما تحصل بالتقدمات والتاخرات الاخرى كذلك
تحصل باللازمية والملزومية فان مرتبة الملزوم مرتبة المعروض و مرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض
فقد ثبت الترتيب بين تلك الامور من هذا القبيل ورابعا ان تقدم المعروض على العارض وراء التقدمات الخمس التي ذكرناها صرح به المحقق الطوسي
في نقد التنزيل وقد عبر بعضهم عنه بالتقدم بالماهية وخامسا ان ذات الملزوم موصوفة والملزومية والملزوم من حيث هو ملزوم صفتان لها
وكذا ذات اللازم موصوفة واللازمية واللازم من حيث هو لازم صفتان لها والملزوم من حيث هو ملزوم متضايف للازم من حيث هو
لازم تضايفا مشهوريا فلا يكون بينهما تقدم وتاخر بل يكون كل منهما مع الآخر واللازمية متضايفة للملزومية تضايفا حقيقيا فلا يكون لاحدهما
تاخر ولا آخر تقدم بل يكون كل منهما مع الآخر وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية متقدمة على اللازم من حيث
هو لازم اي مع وصف اللازمية لان ذات الملزوم متقدمة على وصف الملزومية لتقدم الموصوف على الصفة ووصف الملزومية
ووصف اللازمية متضايفان كما مر فيكونان معا في زمان واحد ولا شك في ان المتقدم على ما مع الشيء في زمان متقدم على ذلك الشيء
فيكون ذات الملزوم من حيث هي هي متقدمة على وصف اللازمية ايضا فتكون متقدمة على اللازم من حيث هو لازم اي مع وصف اللازمية ايضا
وهو المطلوب وكذا ذات اللازم من حيث هي هي متقدمة على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية لان ذات اللازم متقدمة على
وصف اللازمية وهو وصف الملزومية متضايفان فيكونان معا في زمان واحد فيكون ذات اللازم متقدمة على وصف الملزومية فتقدم
على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية قد تكون
متقدمة على ذات اللازم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف اللازمية كما اذا كان ذات الملزوم جوهرا وذات اللازم عرضا محتاجا
الى الجوهر في قيامه وقد يكون ذات الملزوم من حيث هي هي متاخرة عن ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان ذات الملزوم كلا
وذات اللازم جزءا ومثاله فيما نحن فيه فان ذات العدد الاكثر الملزوم موخر عن ذات العدد الاقل اللازم وقد تكون ذات الملزوم من
حيث هي هي مع ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كالفلك الاول فانه ملزوم للعقل الثاني
اللازم وهما صادران من العقل الاول فهما معا في الوجود لا يقال لا يعقل كون الكل ملزوما والجزء لازما اذ اللازم على اصطلاح المنطقيين هو الخارج
عن الشيء الممتنع الانفكاك عنه فكيف يكون الجزء لازما للكل لانا نقول المراد باللازم فيما نحن فيه ليس ما هو المصطلح بل هو الاعم منه اي
ما يكون ممتنع الانفكاك عن الشيء سواء كان داخلا في ذلك الشيء او خارجا عنه فيتصور كون الجزء لازما للكل ايضا قوله كما بين الاجسام والمقادير
المراد بالاجسام الاجسام الطبيعية وبالمقادير الاجسام التعليمية والجسم الطبيعي عند المشائين عبارة عن الجوهر المركب القابل للانقسام في الابعاد
الثلث في الجملة فله جزآن جوهران يحل احدهما في الآخر يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وعند الاشراقيين هو عبارة عن الجوهر البسيط
المتصل في حد ذاته القائم في حد ذاته لا يحل في شيء آخر وهي الصورة الجسمية المتحيزة بالذات فلا تركيب للجسم عندهم بل هو امر بسيط والجسم
التعليمي عبارة عن العرض القابل للقسمة لذاته في الابعاد الثلث القائم بالجسم الطبيعي الساري في الجسم الطبيعي في الجهات الثلث وانما سمي جسما
تعليميا لكونه مبحوثا عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية واذا عرفت هذا فاعلم ان الجسم الطبيعي جوهر محسوس بالعرض والاعراض التي من
جملتها الجسم التعليمي محسوسة بالذات قال قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه لحكمة الاشراق الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير
الداخلة في حقيقة الجسم كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته اذا ادى الحس الى
العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه وليس بمحسوس صرف انتهى وقال المحشي
في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي في مبحث الكلي الطبيعي لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض
مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى
نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هي موجودة وفي هذه المرتبة يصدق
الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة المتاخرة عن الوجود
من الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية

مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة اصلا انتهى وقال القاضي محمد مبارك الكوفاموى رح في حاشيته على الحاشية
الزاهدية على شرح التهذيب الجلالي اقول تحقيقه ان المحسوس بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهو ليس الا الاعراض
كالالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك بها بالعرض انتهى واما الاشارة الحسية
فلها معان ثلث الاول فعل المشير وهو المعنى المصدري اي تعيين الشئ بالحس بالذات او بالعرض والثاني ثمرة المعنى المصدري وهو الامر
الممتد الخيالي الآخذ من المشير الى المشار اليه والثالث تعيين الشئ بالحس بانه في هذا المكان او في ذلك المكان بالذات او بالعرض و
كل من هذه المعاني تابع في تعلقه بالمشار اليه اولا لان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض صالح لان يتعلق التوجه اليه اولا فكل
منهما يمكن ان يكون مشارا اليه اولا وبالذات باي معنى اخذت الاشارة فكون الشئ مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية لا يقتضي ان يكون
محسوسا بالذات ايضا فما قال المحقق الدواني في شرحه على هياكل النور الاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذواتها بل بواسطة
حلولها في الاجسام انتهى ما لست احصله اللهم ثبت اقدامنا على الصراط المستقيم ولا تجعلنا مائلين عن النهج القويم قوله انما لم يثبت الخ دفع
دخل مقدر تقريره انه بين الامور المذكورة المجتمعة وهي الاعداد مثلا على حسب الفرض يمكن الترتيب بالعلية والمعلولية ايضا بان يقال ان العدد
الاقل جزء للعدد الاكثر والجزء يكون علة للكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فوجود العدد الاقل علة ناقصة لوجود العدد الاكثر فثبت
الترتيب بين تلك الامور اي الاعداد من جهة انفسها وعدم العلة يكون علة لعدم المعلول فعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فثبت
الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وبالجملة اذا ثبت الترتيب بين تلك الامور عدما ووجودا بالعلية و
المعلولية فلم عدل المص رح عن ثبوت الترتيب بالعلية والمعلولية الى ثبوت الترتيب باللازمية والملزومية وحاصل الدفع ان العدول
لوجهين الوجه الاول انه قد تقرر في مقره ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالعشرة مثلا لا تتركب من ثمانية واثنين او من ستة
واربعة وهكذا فاذا لم يتركب العدد من الاعداد التي تحته فلا يكون العدد الاقل جزء للعدد الاكثر حتى يكون وجود العدد الاقل علة لوجود
العدد الاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر كما قلتم فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية ومن هنا قد تبين لك ان هذا الوجه
مبني على كون الاقل جزء للاكثر في الاعداد ثم اعلم ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته بوجوه منها ما اورده احسن المحققين وتقريره
ان العدد امر انتزاعي كما تقرر وحقيقة الامور الانتزاعية ليست الا ما حصل عند العقل بعد الانتزاع ولا ريب في انا اذا انتزعنا
ستة احاد مثلا ولاحظناها بجملة مجتمعة تحصل لنا حقيقة الستة مع انا نغفل عن انتزاع الثلثة والثلثة او الاربعة والاثنين او الخمسة والواحد
فلو كان هذه الاعداد ذاتية للستة للزم استغناء الستة عن الذاتي وهو محال وقس عليه حال سائر الاعداد فان قلت ان هذا الدليل انما يتم
لو كان تصور الستة بالكنه مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الستة متصورة بالوجه ويكون تركبها من
الاعداد التي تحتها فانا نتصور كثيرا من الماهيات المركبة بالوجه ونذهل عن مقوماتها واجزائها وهذا لا يدل على عدم تركبها منها قلت
هذا غفلة عما سبق من ان كنه الانتزاعي ما حصل في الذهن لا غير ومنها ما قال المحشي في الحاشية المنهية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة
ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد لزم الترجيح
بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان
لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان للاثنين والثلثة
حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبة من العدد الذي تحتها وهو ما من الوحدة
وهو لا يكون لها حقيقة محصلة وتكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم
يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته انتهت
قوله فيها قال ارسطو الخ يفهم مما حرره المحقق الدواني في انموذج العلوم ان هذا مضمون صحيفة كتبها ارسطو الى
بعض تلامذته قوله فيها لا تحسبن الخ حسب ما كسبان من سمع يسمع پنداشتن وشمردن قوله فيها ان الستة ثلثة ثلثة يعني لا تظنن
ان الهيئة الاجتماعية قد عرضت اولا فحصلت للاعداد التي تحت الستة كالثلثة والثلثة والاربعة والاثنين مثلا ثم عرضت

الهيئة الاجتماعية الاخرى بعد اجتماع العددين منها فحصلت بعروض هذه الهيئة ستة قوله فيهما بل هي ستة الخ يعني بل ان الستة حاصلة من اجتماع
احاد مخصوصة وعروض هيئة اجتماعية لها مرة واحدة قوله فيهما واستدلوا عليه اي على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله فيهما بان الستة
الخ يعني ان الستة مثلا لو تركبت مما تحتها من الاعداد وهي ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحدة فان تقومت وتحصلت حقيقتها من
ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا ريب في ان الستة كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك تحصل من اربعة واثنين
وخمسة وواحدة والثلثة والثلثة وغيرها متساوية الاقدام في تحصيل ماهية الستة وتقويم حقيقتها وليس لاحدها ترجيح على الآخر فالقرار
ان الستة متقومة من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة اقدام على تجويز الترجيح بلا مرجح وههنا بحثان الاول بالمنع التفصيلي
وهو مشرب المحشي المحقق رح في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وتوضيحه انا لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تقوم الستة مثلا
بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته محال فان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة
والوجوب فالذاتيات في ثبوتها للذات وفي تقويمها للذات لا تكون مفتقرة ومحتاجة الى المرجح الجاعل الذي يجعل تلك الذاتيات مقومة
لتلك الذات فكون شئ دون شئ ذاتيا للشئ آخر ليس محتاجا الى المرجح فيجوز ان يكون الثلثة والثلثة ذاتيا للستة دون الاربعة والاثنين والخمسة
والواحدة فالاستفسار من مرجح يجعل ثلثة ثلثة ذاتيا للستة كاستفسار ان الانسان لم صار حيوانا وهل هذا الا سفه والجواب عنه ما اورده
المحقق البهاري[له] رح وتقريره انه ليس غرضنا ان تقويم الذاتيات للذات في الواقع يحتاج الى المرجح حتى يرد ايرادكم بل مطلوبنا انه اذا كانت
الامور الكثيرة صالحة لان يكون كل منها مقوما للشئ كما ههنا فحكم العقل بتقويم ثلثة ثلثة دون غيرها للستة لا بد له من مرجح كيف والعقل
لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة فحكم العقل بان ثلثة ثلثة ذاتيات للستة والباقي خارج عن حقيقتها لا بد من مرجح
يرجح احدى هذه المذكورات بالتقويم والتحصيل عند العقل والا يلزم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل فلا ايراد وفيه ان المقصود ابطال تركب العدد
في الواقع من الاعداد التي تحته والمثبت من الدليل انما هو بطلان تركب العدد من الاعداد التي تحته في حكم العقل لا في الواقع اذ يجوز ان يكون
بعض الاعداد ذاتيا للستة ومقوما لحقيقتها في نفس الامر ويكون لزوم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل لكونه جاهلا بالذاتية ولا ضير فلا يثبت من
هذا الدليل ما هو المقصود فلا يتم التقريب والثاني بالمعارضة وهو ان حقيقة الستة كما تحصل من الاحاد كذلك تحصل من الاعداد وليس
للوحدات والاحاد في تقويم حقيقة الستة اولوية من الاعداد فالقول بان الستة مثلا متقومة من الاحاد دون الاعداد ترجيح بلا مرجح
وان قيل ان الستة مثلا متقومة من كل واحد من الاعداد والوحدات فيلزم المحذور الآتي من استغناء الشئ عما هو ذاتي له
واجاب عنه الشارح الجديد العلامة على القوشجي رح للتجريد بان العدد شامل على الوحدات على كل تقدير سواء قلنا بتركب
العدد الفوقاني من الاعداد التحتانية او من الوحدات اما الاشتمال على القول الثاني فظاهر واما الاشتمال
على الوحدات على القول الاول فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التحتانية التي جعلت اجزاء ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء وهكذا حتى يصل النوبة الى الاثنين فاذا سئل عن الاثنين
فلا بد من ان يجاب بانه مركب من واحد واحد فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فالاولى ان يقال من بدو الامر
ان الاعداد مركبة من الاحاد لثبوت المرجح في الاحاد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح حين القول بالتركب من الاحاد بخلاف التركب من
الاعداد فان القول بالتركب من بعضها دون بعض مع تساوي الجميع في التقويم والتحصيل ترجيح بلا مرجح وفيه خدشة من وجهين
الاول ما اورده المحقق البهاري[له] وفصل بانا لا نم ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح كيف ولو كان الاشتمال موجبا
للاولوية والترجيح لكان تركب السرير من العناصر الاربع اولى وارجح من تركب السرير من قطعات الخشب المخصوصة والتالي باطل فالمقدم
مثله واما بيان الملازمة فعلى قياس ما بينه المجيب بان يقال انه اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب التي هي اجزاء السرير ثم عن حقيقة
اجزاء تلك الخشب وهكذا ثم وثم الى ان ينتهي السوال الى الاجزاء الاولية فاذا سئل عن الاجزاء الاولية فلا بد ان
يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالوحدات في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب
من العناصر لا من القطعات المخصوصة وفيه ما اورده بعض الفضلاء[له] من ان قياس العدد على السرير قياس
مع الفارق اذ الوحدات لما اقترنت بالهيئة الوحدانية تكون كافية في تحصيل العدد عند العقل بلا شبهة

[له] اي مولانا غلام يحيى ۱۲ ح

[له] اي مولانا غلام مير حسين ۱۲

[له] اي المولوي غلام نبي ۱۲

بخلاف السرير فانه وان اشتمل على العناصر لكن العناصر لا تكفي مع الهيئة في تحصيل السرير كما يشهد به المشاهدة فالاشتمال مع كفاية المشمول عليه في تحصيل الشامل توجب الاولوية والترجيح لا مجرد الاشتمال وهذا تحقق في الاعداد دون السرير فكيف يكون تركب السرير من العناصر على هذا التقدير اولى من تركيبه من القطعات المخصوصة اللهم الا ان يقال نا لا نم ان الوحدات مع الهيئة الوحدانية كافية لتحصيل حقيقة العدد لجواز ان يكون الوحدات مع الهيئة الوحدانية محصلة لمفهوم مساوٍ للعدد لا لحقيقته كما ان الجسم النامي مع الناطق محصل لمفهوم مساوٍ للانسان لا لحقيقة الانسان والثانية انا سلمنا ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح الا انه لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقويم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد لانه اذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول وكيف فيلان رجحان صدق شيء على شيء لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع فالمقصود ليس بحاصل كذا قيل فتدبر قوله فيهما وان تقومت بالكل الخ توضيحه ان حقيقة الستة لو تقومت وتحصلت بكل واحد من ثلثة ثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم استغناء الشيء اي الستة عما هو ذاتي لذلك الشيء وهو بط ووجه اللزوم ان كلا من المذكورات كاف في تقويم الستة فيستغنى بكل واحد منها عما عداه مثلا ثلثة وثلثة كافية في تقويم الستة فصارت الستة حاصلة بها غير محتاجة في تقومها الى غيرها مع ان الغير ذاتي للستة ايضا فيلزم ان لا يكون الكل محتاجا الى الجزء وهو استغناء الشيء عن الذاتي وكذا الاثنان والاربعة كافية في تقويم الستة وليس الستة في تحصيلها محتاجة الى الثلثة والثلثة مع ان الثلثة والثلثة ذاتي للستة ايضا وهكذا ومع قطع النظر عن لزوم الاستغناء عن الذاتي يلزم تعدد الحقائق والماهيات لشيء واحد وهو بط بالضرورة ووجه اللزوم ان كل واحد من المذكورات مغاير للآخر وكاف في تقويم حقيقة الستة واذا بطل شق تركب الستة من الاعداد التي تحتها ثبت انها ليست بمركبة من الاعداد بل من الاحاد وهو المط وههنا بحث مستفاد من كلام المحشي المحقق في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وهو انه انما يلزم ما ذكرتم من الاستغناء لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من كل واحد من المذكورات على سبيل البدلية كالستة مثلا تتركب تارة من الاثنين والاربعة واخرى من الخمسة والواحدة واخرى من الثلثة والثلثة ونحن لا ندعيه بل نقول انه يجوز ان يكون حقيقة الستة ملتئمة من مجموع المذكورات على سبيل الاجتماع فكيف يلزم الاستغناء عن الذاتي والجواب عنه من وجهين الاول انه لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من مجموع المذكورات بعروض هيئة واحدة للمجموع فلم يبق الستة ستة بل تزيد عليها كما لا يخفى على اولي البصائر وهل هذا الا تهافت والثاني انه يلزم الاستغناء عن الذاتيات على كل تقدير سواء كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية او على سبيل الاجتماع لانا نعلم قطعا انه يحصل حقيقة الستة من مجموع الاثنين والاربعة وليس الستة في تقومها محتاجة الى الاخرى فيلزم استغناء الستة عن الذاتيات الباقية مع انها ايضا فرضت ذاتيات فهل هذا الا كر على ما فر عنه ومن ههنا اندفع ما اورده بحر العلوم من ان الاولى ان يقال ان تركب بالكل بدلا لزم استغناء الذات عن الذاتي وان تركب عن الكل معا لم يبق حقيقة الستة بل يزيد عليها ووجه الاندفاع انه على تقدير تركب العدد عن الكل معا ايضا يلزم الاستغناء على ما قررنا ولو زاد على حقيقة الستة ايضا فتدبر فان قلت لم استحال استغناء الشيء عما هو ذاتي له قلت لان استغناء الشيء عما هو ذاتي له يوجب ان يكون بين الذات والذاتي نسبة الجواز والامكان بانه يمكن ان يحصل الذات بهذا الذاتي ويمكن ان يحصل بالذاتي الآخر وهذا مع ان الضرورة العقلية شاهدة بان النسبة بين الذات والذاتي بالضرورة فان الذاتي ضروري الثبوت للذات لا بالامكان والجواز فان قلت ان العدد كالستة مثلا تتقوم وتحصل من القدر المشترك بين الذاتيات لا من خصوص الذاتيات واستغناء الستة عن خصوص الذاتيات لا من القدر المشترك فلا يلزم الاستغناء عن الذاتي قلت ان القدر المشترك بين الذاتيات الذي يكون كافيا في تقويم حقيقة الستة وتحصيلها ليس الا الوحدات وفيه المطلوب قوله فيهما ولا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر لعدم تركب العدد من الاعداد التحتانية لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة حتى يقال ان الثلثة لو تركبت من البعض دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا اثنان

عبد العلي ١٢٩١

والواحد فيجوز ان يكون الثلثة مركبة منها ولا ضير فيه وفيه انا نجري هذا الدليل في الثلثة ايضا بان نقول ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد
وتركبها من الاحاد محتملان فاذا تركب الثلثة من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي وان تركب الثلثة من البعض دون البعض
لزم ترجيح بلا مرجح فتدبر قوله فيها فلا بد الخ جواب عن النقض حاصله انا نجري ذلك البرهان في الثلثة ايضا بعد ضم المقدمة الوجدانية التي نجدها
من انفسنا فلا نقض قوله فيها اي في الثلثة وتذكير الضمير نظرا الى ان الثلثة بالتاء تستعمل في المذكر على غير القياس كما تقرر في النحو قوله
فيها وهو التوافق الخ ضمير هو راجع الى المقدمة والتذكير باعتبار الخبر حاصله ان الاعداد كلها متفقة في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد بحكم
الوجدان لان جميع الاعداد متحدة في الماهية بلا ريب فاذا لم يكن واحد من الاعداد مركبا منها بالدليل لم يكن شيء من الاعداد مركبا منها
فالستة ليست متقومة من الاعداد للزوم المحذور فيه فكذلك الثلثة ليست مركبة من الاعداد لاتحاد الحكم وان لم يلزم فيه ضير اصلا فلزوم المحذور
في تركب واحد من الاعداد يكفي لعدم تركب جميع الاعداد من الاعداد فتدبر فان للخصم مجالا في منع المقدمة الوجدانية لا يسكته الا
البرهان قوله فيها ويمكن ايضا الخ اشار بلفظ يمكن الى ان في هذا الدليل خدشات كما ستظهر لك قوله فيها ان يستدل اي على ان العدد
لا يتركب من الاعداد قوله فيها بان للاثنين الخ تقريره انه لا ريب في ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة واقعية غير مخترعة يترتب عليها
آثار سوى آثار اجزائها لكون تلك الحقيقة من مقولة الكم وغيره ولهما اي لكل واحد من الاثنين والثلثة لوازم مختصة لا توجد لوازم
احدهما في الآخر كالزوجية فانها لازمة للاثنين لا توجد في الثلثة والفردية فانها لازمة للثلثة لا توجد في الاثنين فالاثنان مركب
من الوحدتين بلا مرية اذ ليس في تركب الاثنين احتمال آخر لانه اول الاعداد ولا عدد تحته والثلثة لو لم تكن مركبة من ثلثة وحدات
بل كانت مركبة من العدد لكانت مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيكون احد جزئي الثلثة وهو الاثنان من مقولة الكم
والجزء الآخر اعني الوحدة ليست من مقولة الكم وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة لان الحقيقة المحصلة تقتضي التوحد الحقيقي والتوحد
الحقيقي يقتضي الافتقار بين الاجزاء وارتباط بعضها ببعض ولا يمكن التوحد بين الامور المتباينة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة محصلة
وهو بط لما تقرر ويكون الثلثة ح مثل ما يكون مركبا من المقولتين والتركب من المقولتين باطل فكذا ما كان مثل ذلك لم يركب
فيلزم ان يكون الثلثة ايض مركبة من ثلث وحدات وهو المط ومما يجب ان يعلم ههنا امور الاول ان قول المستدل رح من العدد الذي
هو اثنان مم لما قد يقال ان الاثنين هو الزوج الاول كما ان الواحد هو الفرد الاول فكما ان الواحد الذي هو الفرد الاول ليس
بعدد كذلك الاثنان الذي هو الزوج الاول ايض ليس بعدد على ان العدد مركب من الاحاد على تقدير كم وليس تحت الاثنين
احاد اذ اقلها ثلث فليس الاثنان بعدد وفيه ان هذا هدم لما هو المحقق من ان الاثنين عدد لصدق تعريف العدد على
الاثنين وكلام المستدل مبني على ما هو المحقق عندهم فلا منع على المستدل وقال الشيخ في الشفاء اما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون
بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فما اخرجوا الواحد من العدد لاجل انه فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيه الى الاحاد فلا دخل للزوجية
والفردية في الخروج عن كون الشيء عددا وليس انه اذا قالوا ان العدد مركب من الاحاد يريدون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع و
اقله ثلثة بل يعنون بذلك اكثر من الواحد فالاثنان اول عدد انتهى بملخصه والثاني انه انما قال المحشي وتكون مثل المركب من المقولتين
ولم يقل وتكون مركبة من المقولتين لان الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليها المقولة على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلم يوجد
حين تركب الثلثة من الاثنين والوحدة تركب الثلثة من المقولتين حقيقة بل انما يوجد مثل التركب من المقولتين في انه كما ان التركب
من المقولتين تركب من المتباينين كذلك التركب من الاثنين والوحدة تركب من المتباينين هذا ما اورده بعض الاعلام رح
وفيه انه قد تقرر منا سابقا ان الحق ان المقولات العشر اقسام الموجود لنفس الامري لا الموجود الخارجي فقط فالوحدة لما كانت
اعتبارية انتزاعية غير اختراعية فتكون داخلة في مقولة من المقولات العشر كيف وقد نص الشيخ رح على ان الوحدة عرض
فلا بد من الدخول تحت واحد من اقسامه فلا جرم يكون التركب من الاثنين ومن الوحدة تركبا من المقولتين
حقيقة فبطل توجيه لفظ المثل فتدبر والثالث انه ماذا اراد المستدل بقوله ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ان
اراد ان لهما حقيقة محصلة واقعية خارجية فهو مم اذ العدد امر انتزاعي ينتزع من المعدودات الموجودة في الخارج كما

قد تقرر سابقا ان الوجود الخارجي بنفسه للعدد وان اراد ان لها حقيقة محصلة واقعية وان كانت انتزاعية فمسلم ولكن لا ضير ح في تركب الثلثة من الاثنين والوحدة اذ الوحدة ايضا امر انتزاعي واقعي غير اختراعي فيكون الثلثة مركبة من الاثنين ومن هذه الوحدة ذات الحقيقة الواقعية الانتزاعية فقوله وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة مم والرابع انه لو تم هذا الدليل للزم ان لا يتركب العدد من الوحدات ايضا فان العدد من مقولة الكم والوحدات ليست من مقولة الكم اصلا فتركب العدد من الوحدات كانه تركب نوع من مقولة الكم مما ليس بداخل تحت مقولة اصلا وهو باطل فتدبر والخامس انه وقع عن بعض العلماء ان الحقيقة المحصلة عبارة عن الحقيقة التي هي في نفس الامر بلا انتزاع منتزع واختراع مخترع ولا اثنين والثلثة حقيقة محصلة بهذا المعنى ولا يذهب عليك ان هذا غلط فاحش اذ الاثنان والثلثة عدد والاعداد كلها انتزاعية ليست بموجودة في الخارج على ما تقرر فكيف يكون للاثنين والثلثة حقيقة محصلة بذلك المعنى فتدبر والسادس انه غلب الوهم على العقل لبعض المتوهمين فحكم بان الاثنينية ليست بموجودة في الاثنين لانه لو كانت الاثنينية موجودة في الاثنين فلا يخ اما ان يكون وجودها في كل واحد واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع من حيث المجموع والكل باطل اما الاول والثاني فلان ما يوجد فيه الاثنينية يكون اثنين فعلى الاول يلزم كون كل واحد من الوحدتين اثنين وعلى الثاني يلزم كون واحد منهما اثنين وكل منهما صريح البطلان واما الثالث فلان المجموع من حيث هو مجموع بعروض الهيئة الاجتماعية واحد لا يكون قابلا لان يعرض له الاثنينية اذ بين الاثنينية والوحدة منافاة ولا يخفى عليك ركاكة هذا التوهم بان المنافاة انما هو بين الاثنينية الحقيقية والوحدة الحقيقية وفي مجموع الواحدين من حيث هو مجموع ليس وحدة حقيقية بل الاثنينية حقيقية والوحدة انما عرضت بالاعتبار وبلحاظ العقل لها واحدا ولا منافاة بين الاثنينية الحقيقية والوحدة الاعتبارية اللحاظية فتدبر وتامل قوله فيها ثم الوجدان السليم الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المستدل انما ثبت بالاستدلال عدم تركب الثلثة من العدد الذي تحته فقد ثبت عدم تركب العدد من العدد في بعض الاعداد ولم يثبت في كل الاعداد فيجوز ان يكون بعض الاعداد مركبا من الاعداد التي تحته فلم يثبت الدعوى الكلية وحاصل الدفع ان الوجدان السليم قاض بان لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها فلما ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد الذي تحته فقد ثبت ان كل عدد لا يكون مركبا من الاعداد التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات وهو المط ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان فان قلت لما ضم حكم الوجدان السليم باتحاد جميع الاعداد الى قوله فالاثنان مركب الخ فلا حاجة الى اثبات عدم تركب الثلثة من الاثنين والواحد بالدليل اذ لما ظهر ان الاثنين مركب من الاحاد لا من الاعداد والاعداد كلها متساوية الاقدام في حكم عدم التركب من الاعداد فظهر ان كل الاعداد ليست مركبة من الاعداد وهو المط قلت حكم الوجدان وان كفى في اثبات المطالب انه لما كان عدم تركب الثلثة من العدد ثابتا بدليل آخر ايضا بلا ملاحظة المقدمة الوجدانية اثبته ولا ضير فيه فتدبر قوله قال بعض المحققين اراد به العلامة جلال الملة والدين الدواني رح فانه قال ما نقله المحشي رح في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد وفي شرح العقائد العضدية بناء على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله هذا الحكم الخ اعلم اولا ان الظ ان الوحدات الصرفة جزء مادي للعدد اذ العدد يكون بها بالقوة وما يكون به الشئ بالقوة هو جزء مادي له والهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات جزء صوري للعدد لانه اذا انضم الى تلك الوحدات هذه الهيئة الاجتماعية حصل العدد بالفعل وما شانه كذلك فهو جزء صوري وثانيا انهم اختلفوا في اشتمال العدد على الجزء الصوري ففرقة مالوا الى ان العدد شامل على الجزء الصوري بمعنى ان العدد مركب من الوحدات والهيئة الاجتماعية مثلا الستة فانها مركبة من ستة وحدات والهيئة الاجتماعية معا والبعض قالوا ان العدد لا يشتمل على الجزء الصوري واستدل من جانب الفرقة الاولى بان العدد لو لم يكن شاملا على الهيئة الاجتماعية بل يكون عبارة عن الوحدات المحضة الصرفة بدون الجزء الصوري فلا بد من ان يحمل الوحدة على هذه الوحدات المحضة اذ الوحدة كلي والوحدات افراد كثيرة منها ولا ريب في ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين من افراده غاية ما في الباب ان الصدق على كثيرين لا يكون صدقا واحدا بل كثيرا كما تقرر فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على الوحدات التي يصدق عليها العدد الذي هو من مقولة الكم فلزم صدق مقولة الكم ومقولة الكيف على شئ واحد والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا جرم انه لا يصدق العدد على الوحدات الصرفة بل

مولوی محمد علی

الحافظ علی اصغر ١٢٩١

يكون صدق العدد عليها اذ انضم معها شئ آخر فظهر انه اشتمال العدد على امر زائد سوى الوحدات وهو الهيئة الاجتماعية وهو المطلوب ولا يكون الوحدة
صادقة على الوحدات مع الهيئة اذ الوحدات منضمة ح مع امر ليس من جنس الوحدة فكيف يحمل الوحدة على ما ليس مندرجا تحته وبالجملة الوحدة تصدق
على الوحدات المحضة الملحوظة بلحاظ تفصيلي والعدد يصدق على الوحدات المخلوطة مع الهيئة فلا ضير ح وفيه اما اولا فبانا لا نم ان الوحدة
من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بين المقولتين اذ الكيف عبارة عن عرض لا يكون قابلا للقسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم
تكن قابلة للقسمة بالذات الا انها قابلة للاقسمة بالذات فكيف يكون الوحدة كيفا وفيه انه يلزم على هذا خلل آخر وهو ان العدد لما كان عبارة
عن الوحدات فيكون بين الوحدات والعدد اتحاد والوحدة ليست من مقولة الكيف ولا من مقولة اخرى ح والعدد من مقولة الكم فيلزم
اتحاد المقولة مع غيرها وهو باطل الكم الا ان يقال ان معنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق على العدد صدقا عرضيا الا ان الكم
ذاتي للعدد وجنس له بل عرض عام له فلا ضير في اتحاده مع الوحدات فتدبر واما ثانيا فبان الامر الزائد اعني الهيئة الاجتماعية لو كان ليس
بكم لا ريب فهو اما الكيفية عارضة للوحدات كما يشهد به مقولات القوم او هو من مقولة اخرى سوى الكم والوحدات اما كيفيات على ما هو زعم
البعض او من مقولة اخرى غير الكم اذ لا شبهة في ان الوحدة ليست بكم لان الكم ما يكون قابلا للقسمة بالذات والوحدة ليست بقابلة للقسمة اصلا
فيلزم على كلا التقديرين ان يحصل الحقيقة التي هي مندرجة تحت مقولة الكم عما ليس مندرجا تحت مقولة الكم بل تحت مقولة اخرى غيرها
وهو باطل وعلى تقدير كون الوحدة من الامور السلبية الغير الداخلة تحت مقولة من المقولات كما هو مذهب المحشي نقول ان مجموع الوحدات
كانه مجموع الامور السلبية ومجموع السلبيات لا يصلح لا وحدها ولا مع الهيئة الاجتماعية لان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم
اذ السلبي لا يمكن ان يندرج بنفسه تحت مقولة من المقولات وكذا لا يمكن ان يصير جزء لما هو مندرج تحت مقولة من المقولات فتدبر واما
ثالثا فبما اورده الخلخالي في حاشيته على شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني بانا لا نم ان صدق المتباينين على امر واحد باصداق
كثيرة باطل ليس المحال الا صدق المتباينين على امر واحد بصدق واحد فح يصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد اعني الوحدات باصداق
كثيرة ولا ضير فيه واستدل الفرقة الثانية بان العدد لو كان مشتملا على الجزء الصوري وكان الجزء الصوري جزء للعدد لما امكن الانفكاك
عن الجزء الصوري عند تصور حقيقة العدد اذ تصور الحقيقة بدون تصور ذاتياتها محال مع انا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري وفيه انا لا نم ان تصور العدد حين الغفلة عن الجزء الصوري تصور لكنه العدد وحقيقته لم لا يجوز ان يكون تصورا
بالوجه فتدبر وبان الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية لا يخ اما ان يكون بسيطا او مركبا على الاول يلزم قيام عرض واحد وهو الجزء
الصوري بالمحال المتعددة وهي الوحدات المحضة ولا شك في استحالته وعلى الثاني لا جرم يكون كل جزء من اجزاء هذا الجزء الصوري قائما
بمحل من تلك المحال المتعددة فيكون ذلك الجزء الصوري مرامركبا من الامور المتكثرة فيكون مفتقرا الى هيئة اخرى غير نفسه وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل ولا يكون للعدد فعلية لكنه يختلج في القلب ان تحصيل الحقيقة من الجنس فقط بغير الفصل باطل فان الجنس امر مبهم
يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات اجزاء مادية فلو لم يكن للعدد جزء صوري للزم ان يتحقق الجنس بدون الفصل وهو صريح البطلان فتدبر
وثالثا ان محصول ما قال المحقق الدواني ره انه لو قلنا واعترفنا بان العدد شامل على الجزء الصوري كما هو مشرب الفرقة الاولى فهذا
الحكم اي حكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته ظاهر لان دخول الوحدات الصرفة فقط في العدد الفوقاني لا يستلزم دخول
الوحدات مع الهيئة الاجتماعية في العدد اذ دخول شئ فقط في شئ لا يستوجب دخوله مع شئ آخر فيه فيجوز ان يكون الوحدات فقط مجردة
عن الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد فالعدد الفوقاني ح لا يتركب من العدد اذ هو عبارة عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية وان قلنا
ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري كما هو مذهب الفرقة الثانية فحكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته غير ظاهر بل هو باطل
اذ لما لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فيكون العدد عبارة عن محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد في العدد لان العدد ح نفس الوحدات الداخلة لا غير فيلزم تركب العدد من الاعداد التي
تحته فاين عدم التركب وهذا توضيح لما قاله المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعبارته هكذا هذا الكلام انما يمشي اذا
كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك انتهى فان قلت ان العدد اذا كان

له لعله اشارة الى ان هذا المقال على سبيل التنزل فان عدم كون الوحدة من مقولة الكيف غير متحقق

محض الوحدات فدخول الوحدات فی العدد بعینه دخول الاعداد فاذا کان العدد مرکبا من الاعداد یلزم الترجیح بلا مرجح عند ترکبه من بعض الاعداد
التی تحته دون بعض والاستغناء عن الذاتی عند ترکب ذلک العدد بکل الاعداد التی تحته وکلاهما محالان قلت انه اذا کان العدد محض الوحدات
فلا نم لزوم الترجیح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتی لان ثلثة ثلثة اذا کان العدد محض الوحدات لیست مغایرة مع اربعة واثنین وخمسة و
واحدة بل ثلثة ثلثة عین کل واحد من اربعة واثنین وخمسة وواحدة لان الستة عبارة عن الوحدات الستة المحضة فلا یلزم شئ من المحذورین
المذکورین اذ لزومهما فرع التغایر واذ لیس فلیس وعلی هذا القیاس حال باقی الاعداد قوله قول الخ رد بالمنع علی ما قال المحقق الدوانی من
ان العدد لما لم یشتمل علی الجزء الصوری فیکون العدد ح عبارة عن محض الوحدات قوله العدد علی تقدیر عدم الخ توضیحه انا لا نم ان العدد
لو لم یشتمل علی الجزء الصوری فیکون ح عبارة عن الوحدات المحضة بحیث لا یعتبر مع الوحدات الهیئة الاجتماعیة لا دخولا ولا عروضا حتی
یلزم من دخول الوحدات فی العدد دخول الاعداد فیه بل نقول ان العدد علی تقدیر عدم اشتماله علی الجزء الصوری عبارة عن الوحدات من حیث
انها معروضة للهیئة الوحدانیة الاجتماعیة ای لا یکون الهیئة الاجتماعیة داخلة فی العدد بل العدد عبارة عن الوحدات التی لوحظت وعرضت
بها الهیئة ومن هذا التفصیل ظهر لک ان حیثیة عروض الهیئة حیثیة تقییدیة معتبرة فی العنوان واللحاظ فقط دون المعنون والحقیقة والملحوظ فاندفع
ما یتوهم من ان هذه الحیثیة لیست حیثیة اطلاقیة لان ما بعد الحیثیة الاطلاقیة لا یکون غیر ما قبلها بل عین ما قبلها وههنا لیس کذلک لان ما بعد الحیثیة
ای عروض الهیئة الصوریة غیر ما قبلها ای الوحدات ولیست حیثیة تعلیلیة لان الحیثیة التعلیلیة لا توجب التغایر فلا یتغایر الوحدات الحیثیة مع
الوحدات المحضة فیکون العدد ح عبارة عن الوحدات المحضة فیلزم المحذور الذی اورده المحقق الدوانی رح ولیست حیثیة تقییدیة
لان الحیثیة التقییدیة تستلزم دخول القید فیه فیلزم القرار علی ما عنه الفرار وهو اشتمال العدد علی الجزء الصوری ووجه الاندفاع انا نختار ان
هذه الحیثیة حیثیة تقییدیة الا ان الحیثیة التقییدیة علی ضربین ضرب یعتبر التقیید فیه فی العنوان والتعبیر واللحاظ فقط لا فی المعنون والملحوظ
وضرب یعتبر التقیید فیه فی المعنون والمعبر عنه والحیثیة ههنا من قبیل الاول فلا یلزم القرار علی ما ریم عنه الفرار ثم اعلم انه یرد علی القول بکون
العدد عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة ایرادان الاول ما اورده بعض الفضلاء وتلخیصه ان الهیئة الاجتماعیة
لما لم تکن داخلة فی ماهیة العدد فصارت اجزاء ماهیة العدد فی الحقیقة هی الوحدات لا غیر والشئ لا یبقی منتظر الحصول بعد وجود جمیع
الاجزاء الی حصول العوارض فماهیة العدد بعد وجود جمیع اجزائها لا تتوقف علی عروض العوارض فلا تحتاج الی الهیئة وفیه انا لا نم
ان المرکب یوجد بعد وجود الاجزاء سواء وجد فیها التوحد والهیئة الاجتماعیة او لا بل اذا وجدت الاجزاء وعرضت لها
الهیئة والتوحد فیوجد المرکب ولا یحتاج ح وجوده الی عروض عوارض اخر سوی الوحدة فتدبر والثانی ما اورده حسن المحققین
وتوضیحه ان العدد لما کان عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة فلم یکن تلک الوحدات حقیقة عددیة
داخلة تحت مقولة الکم قبل عروض الهیئة الاجتماعیة بل بعد عروض الهیئة الاجتماعیة صارت تلک الوحدات حقیقة عددیة داخلة تحت مقولة
الکم فکون هذه الوحدات من مقولة الکم مرهون بعروض الهیئة وهو امر خارجی ومقولة الکم ذاتیة لما اندرج تحتها فیلزم المجعولیة الذاتیة وهو باطل
اذ ثبوت الذاتیات للذات لا یحتاج الی عروض امر خارج واجاب عنه بحر العلوم بما توضیحه انا لا نقول ان الحقیقة العددیة لم تکن قبل عروض
الهیئة الاجتماعیة حقیقة عددیة ثم صارت بجعل الهیئة الاجتماعیة حقیقة عددیة حتی یلزم المجعولیة الذاتیة بل انا نختار ان الوحدات الکثیرة لما لم
تکن قبل عروض الهیئة حقیقة احدیة متقررة متقومة فاحتاجت الی الهیئة الاجتماعیة حتی تصیر تلک الوحدات بعد عروض هذه الهیئة حقیقة
عددیة احدیة کما ان الحیوان والناطق لم یکن حقیقة احدیة محصلة متقررة قبل التوحد وبعد توحدهما واختلاطهما صارا حقیقة احدیة
انسانیة ولیس ههنا مجعولیة ذاتیة ولا ان یکون التوحد جزءا من الحقیقة الانسانیة بل عرض التوحد لاجزاء الانسان
وانت تعلم ان الوحدات المحضة قبل عروض الهیئة ولحاظها لیست من مقولة الکم واذا لوحظت مع تلک
الوحدات الحیثیة فما زاد فی ذات العدد شئ اصلا بل الوحدات باقیة کما کانت لان الحیثیة خارجة انما
هی فی اللحاظ فقط لا فی الملحوظ والمعنون فلو قیل ان الوحدات الکثیرة لم تکن حقیقة احدیة عددیة
قبل لحاظ الحیثیة وعروضها واذا لوحظ الحیثیة مع تلک الوحدات صارت الوحدات حقیقة

ص ۸۷ س ۱ الدوانی رحمه … ص ۸۴ س ۱ مولانا محمد حسن … ص ۱۳۵ س ۱ مولانا عبد العلی قدس سره ۱۲

عددية بسبب هذا اللحاظ والعروض فيكون اللحاظ جاعلا لتلك الوحدات عددا من مقولة الكم وهل هذا الا المجعولية الذاتية وقياس هذه الوحدات
على الحيوان والناطق قياس مع الفارق لان الحيوان والناطق في مرتبة التفصيل قبل عروض التوحد ولحاظ الهيئة وان لم تكن حقيقة احدية
انسانية لكنهما ليسا من مقولة مغايرة لمقولة الانسان حتى يلزم المحذور والمجعولية الذاتية بل هما عين الانسان انما التغاير بالاجمال و
التفصيل بخلاف ما نحن فيه فان الوحدات قبل عروض الهيئة ليست من مقولة الكم وبعد عروضها صارت عددا فتصير من مقولة الكم وهو
مجعولية ذاتية فليس شاكلة هذه الوحدات الا بان يقال ان الانسان ما كان ناطقا ثم باعتبار عروض الامر الواقعي صار ناطقا وهو
محذور ومجعولية ذاتية وآجاب بعضهم بان الكم عرض عام للعدد وليس جنسا له كما ان الجوهر عرض عام للعقول العشرة وليس بجنس لها وانما
يطلق على العدد مقولة الكم مجازا وما اشتهر من كون المقولات اجناسا فهو بالقياس الى المركبات التي تحتها لا بالقياس الى البسائط
التي تحتها فح ليس الكم ذاتيا للعدد فلا يلزم المجعولية الذاتية ولا يذهب عليك ان كتب القوم مشحونة بكون الكم ذاتيا للعدد فالانكار منه لعله
مكابرة والايراد ليس الا على ما تقرر عند القوم فتامل قوله ضرورة ان الخ هذا دليل على ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري
ليس عبارة عن الوحدات المحضة وحاصله ان العدد شئ واحد مركب حقيقة وحدانية يوجد فيها التوحد والتعين الواقعي يترتب عليه آثار ولا ثم
سوى مجموع آثار الاجزاء لكونه من مقولة الكم وغيره ولا شئ من الوحدات المحضة كذلك فلا شئ من العدد بوحدات محضة ماخوذة بدون حيثية
العروض اما الصغرى فظاهرة ويمكن ان يستدل عليها بان الحقيقة المحصلة تحصلها وتركبها من الجنس والفصل والعدد ايضا كذلك لان العدد مندرج
تحت مقولة الكم فالكم جنس له ولا بد من الفصل الذي يميز العدد عن جميع اغياره بناء على ما تقرر عندهم من ان كل ما له جنس فله فصل ايضا فصار
العدد مركبا من الجنس والفصل والتوحد من لوازم التركيب فصار العدد حقيقة احدية محصلة مركبة واما الكبرى فلان الوحدات المحضة
بدون التوحد والهيئة لا دخولا ولا عروضا لا تكون الا كثرة محضة لا حقيقة وحدانية اذ تحصل الحقيقة الوحدانية بدون نحو من
التوحد غير معقول قال بحر العلوم رح لا يصح كون العدد حقيقة محصلة متالفة من الوحدات لان التعدد والتكثر بالذات من خواص
الكم كما ينطق عليه كلمات المشائين فالتالف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدة وتعدد الوحدة
وتكثرها لا يكون الا بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصل حقيقة اجزائه اي الوحدات وتحصل
حقيقة اجزائه يتوقف على عروض العدد لها فعروض العدد يتوقف على عروض العدد فلزم الدور فاذن
قد بان لك ان لا سبيل لمن يدعي كون العدد حقيقة محصلة البتة الا بان يدعي تعدد الوحدات بانفسها من
دون عروض العدد لتلك الوحدات فتدبر قوله ودخلها الخ دفع دخل مقدر تقريره ان حيثية عروض الهيئة ليست الا في العنوان فالوحدات
المحيثة بالحيثية المذكورة والوحدات الصرفة متحدتان ذاتا فيجوز ان يكون مراد المحقق الدواني من قوله اذ العدد محض الوحدات الوحدات المحيثة بالحيثية
المذكورة فلا يتوجه على هذا القول المنع المذكور وحاصل الدفع انه سلمنا ما قلتم واندفع المنع عن ذلك القول الا انه يرد المنع على قوله فدخل
الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه لان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لا يستلزم دخول الوحدات في العدد
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لان دخول شئ بلا شرط شئ في امر لا يستلزم دخوله بشرط شئ في هذا الامر فلا يلزم من دخول الوحدات
المحضة بدون تلك الحيثية في العدد الكثير دخول العدد القليل وهو الوحدات بالحيثية المذكورة فيه فتدبر قوله والقريحة في الصراح قريحه
اول آبي كه بر آيد از چاه ومنه يقال لفلان قريحة جيدة يراد به استنباط العلم بجودة الطبع انتهى والتحقيق ان القريحة في الاصل عبارة عن
اول ما يستنبط من البير ثم استعيرت للعلم لانه كما ان الماء سبب لحيوة الاشخاص والاشباح كذلك العلم سبب لحيوة الارواح ثم استعيرت لمحل
العلم وهو الطبيعة وهو مراد ههنا وهذا مجاز في المرتبة الثانية كذا في بعض الحواشي على شرح التلخيص ثم اعلم انه كان يتوهم انه اذا كان العدد عبارة عن الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا فرق بين هذا وبين قول من زعم ان العدد مشتمل على الجزء الصوري فدفع المحشي هذا الوهم
بما قال في حاشية الحاشية معلقا على قوله لا الوحدات المحضة والتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة
الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها
والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله

على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول على تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني انتهت قوله فيها والتفصيل الخ شروع في تمهيد الدفع
قوله فيها ههنا اي في الوحدات قوله فيها امور اي مراتب اربعا قوله فيها جزء لها اي للحقيقة العددية فما توهم بعض العلماء من ان الهيئة الصورية
جزء للوحدات على المرتبة الاولى شطط قوله فيها من حيث انها معروضة الخ هذه الحيثية تقييدية معتبرة في العنوان لا في المعنون كما عرفت قوله فيها
فيها اي في الحقيقة العددية قوله فيها الوحدات المحضة اي الوحدات المتكثرة الصرفة قوله فيها فيها اي في الحقيقة العددية قوله فيها لها اي للوحدات قوله فيها والرابع
الخ فان قلت ما الفرق بين الوجه الثالث والرابع قلت ان الوحدات في الوجه الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة اصلا لا دخولا كما في
الاول ولا عروضا كما في الثاني الا ان تلك الوحدات تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى وفي الرابع لما
اعتبر كل وحدة وحدة من الوحدات على حدة بان يعتبر وحدة منقطعة عن وحدة اخرى وهذه الاخرى منقطعة عن وحدة اخرى وهكذا
فلا صلاحية ايضا لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثير لا كل واحد منفردا قوله فيها والعدد الخ هذا دفع للوهم المذكور
وتوضيحه انه اذا قيل ان العدد يشتمل على الجزء الصوري فهو وحدات بالمعنى الاول اي يكون المعدود عبارة عن الوحدات مع الهيئة الصورية
بان يكون الهيئة الصورية داخلة في الحقيقة العددية وجزء لها واذا قيل ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري فهو وحدات بالمعنى الثاني
اي يكون المعدود عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية بان ليس الهيئة داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فالفرق
القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله على الجزء الصوري وليس العدد عبارة عن الوجهين الاخيرين فتدبر قوله كيف الخ دليل
على عدم استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيه وحاصله انه كيف يكون
دخول الوحدات المحضة من حيث هي هي في العدد مستلزما لدخول الوحدات المحيثة المعروضة الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه لو كان
الاستلزام وكانت الوحدات المحيثة داخلة في العدد يلزم ثلث محذورات احدها انه يلزم ح دخول الوحدات الموجودة بوجود واحد بغير
تعدد في العدد مرتين مرة على الانفراد عن الهيئة اي بلا ملاحظة حيثية الهيئة ومرة في ضمن المجموع الملحوظ مع حيثية الهيئة الاجتماعية كما فرض
لزومه والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظ واما بطلان التالي فبوجهين اما اولا فلان دخول الوحدة في العدد مرة يكفي لتقوم
العدد ولا يحتاج تقومه الى دخول الوحدة مرة اخرى فلو كانت الوحدة في المرة الاخرى ايضا داخلة في العدد فكان هذا الدخول لغوا
فيلزم استغناء العدد عن الذاتي الذي لا يجوز الاستغناء للشيء عنه وهو محال واما ثانيا فلانه من الاستحالات الصريحة تقدم الشيء على
الشيء من جهة واحدة وهي جهة الجزئية مثلا في زمان واحد بمرتبة وحدة وبمرتبتين ايضا معا وهو يلزم ههنا فان الوحدة بنفسها متقدمة
على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء مقدما على الكل كما هو الظ ولهذه الوحدة تقدم على العدد بمرتبتين ايضا لان هذه الوحدة المجردة المنفردة عن
الحيثية متقدمة على هذه الوحدة المعروضة للهيئة وهذه الوحدة المعروضة للهيئة متقدمة على العدد والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بمرتبتين فيلزم تقدم تلك الوحدة المجردة على العدد بمرتبتين ومن هذا التفصيل ظهر لك انحساف ما قيل
انا سلمنا ان تقدم الشيء على الشيء بمرتبة واحدة وبمرتبتين معا محال لكن لا يلزم ههنا لان المتقدم على العدد بمرتبة واحدة هو الوحدة من
حيث هي هي والمتقدم عليه بمرتبتين هو الوحدة المعروضة للهيئة الملحوظة مع الحيثية فلا استحالة ووجه الانحساف انه ليس المتقدم على
العدد بمرتبتين هي الوحدة المعروضة للهيئة كما فهم القائل بل المتقدم عليه بمرتبتين ايضا هو الوحدة من حيث هي هي كما قد وضح من
تقريرنا السابق فلزوم الاستحالة بين وانكشف لك اندفاع ما توهم من انا لا نم بطلان التالي اذ يجوز ان يكون دخول الوحدة في العدد مرتين
من جهتين واي دليل على استحالته ووجه الاندفاع ان الجهة واحدة وهو جهة الجزئية وليس ههنا جهة اخرى على ان دخول الوحدة في العدد
مرتين ولو كان من جهتين بط من الوجه الذي مر انفا من لزوم استغناء الشيء عن الذاتي وهو محال فتذكر قال المحشي في حاشيته
الحاشية المتعلقة على قوله وح اي حين الاستلزام انتهت قوله ويلزم الخ هذا هو المحذور الثاني على تقدير استلزام دخول الوحدات
من حيث هي هي في العدد لدخولها في العدد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية تقريره انه لو كانت الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة داخلة في العدد يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية والتالي بط فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلما
ما بين في كتب الحكمة من البراهين كالتطبيق والتضايف وغيرهما واما وجه الملازمة فما بينه المحشي المحقق بقوله لان الخ وتقريره ان الثلثة مركبة من ثلث

فثبت للثلثة ثلث اجزاء احادية ولما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية مستلزم لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة الاجتماعية احدها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية وعروض الهيئة الوحدانية وثانيتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الثانية مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية فكل مجموعة من هذه المجموعات الثلث ثنائية حاصلة من وحدتين وحدتين بلا زيادة امر آخر سوى الوحدات ولما دخل هذه المجموعات الثلث في الثلثة ولا ريب في ان كل مجموع واحد بالنسبة الى المجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدات من حيث هي هي يستلزم لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة ح مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه المجموعات الثلث الثنائية احدها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثانية مع عروض الهيئة الاجتماعية وثانيتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الثانية مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية فكل واحد من هذه المجموعات الثلث الاخرى رباعية حاصلة من مجموعتين مجموعتين بلا زيادة شيء آخر ولما كان دخول هذه المجموعات صرفة يستلزم لدخولها من حيث انها معروضة للهيئة فحصلت مجموعات ثلث اخرى من هذه المجموعات وتدخل في الثلثة وهكذا الى غير النهاية يحصل مجموعات وتكون المجموعات اجزاء فيلزم الاجزاء الغير المتناهية وهو المطلوب فانت تعلم انه ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات الثنائية اعتبارية حاصلة بتكرر الاعتبارات للاجزاء وكلها غير متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم مم اذ التسلسل في الامور الاعتباريات الغير المتمايزة في الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فتدبر ولما كان يتوهم انه لا يلزم من دخول بعض المجموعات دخول جميعها حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لم لا يجوز ان يكون المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة في الثلثة ويكون المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من المجموعات الثنائية خارجة عن الثلثة فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فدفعه المحشي المحقق ره في الحاشية المنهية حيث قال والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهت وحاصل الدفع ان القول بدخول بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع المجموعات الى العدد على السواء فاي وجه لدخول البعض فيه دون بعض هذا ما استفدته من تحرير ابي نسبا وعلما نور الله مرقده واورده القاضي السنديلي بما محصله انه لو خرج المجموعات الرباعية عن العدد ودخل المجموعات الثنائية فيه لم يلزم الترجيح بلا مرجح بل المرجح ان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية والمجموعات الرباعية الحاصلة بعد حصول تلك المجموعات الحقيقية اعتبارية محضة لان هذه المجموعات تحصل من ضم المجموع الى المجموع ولا شبهة في انه امر اعتباري فليس يلزم من عدم دخول المجموعات الرباعية الاعتبارية ترجيح بلا مرجح واجاب عنه بعض الاعلام بما توضيحه ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها في العدد مع حيثية عروض الهيئة يستوجب ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية محضة لان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث بالنسبة الى المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من تلك المجموعات الثنائية بمنزلة الوحدات باللحاظ الى مجموعاتها فبعد تسليم هذا الحكم القول بجزئية بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح وفيه ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها مع الهيئة فيه لا ان دخول المجموعات المحضة يستوجب دخولها مع الهيئة فذلك لا يستدعي الا ان يدخل المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث في العدد لا ان يدخل سائر المجموعات فيه فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فتدبر فان قلت ان المجموعات الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية متحصلة كما قد عرفتم به فلزم ان يتحقق المجموعات الرباعية الحاصلة من هذه المجموعات الثنائية ايضا لتحقق اجزاء المجموعات الرباعية ووجود الاجزاء يستلزم وجود الكل فكيف يكون المجموعات الرباعية اعتبارية قلت وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر اعتبارها واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل وعدم اعتباريته وههنا كذلك فيكون المجموعات الرباعية اعتبارية بلا ريب ومن

ومن هذا التفصيل قد اندفع الشك المشهور وهو انه يلزم من وجود الاثنين وجود الثالث وهو مجموع الوحدتين الذي يعرض له وصف الاثنينية
فيلزم وجود الرابع ايضا وهو المجموع الحاصل من الاشياء الثلث الوحدتين والمجموع الثالث المعروض لوصف الاثنينية وهكذا فيلزم من وجود
اثنين وجود المجموعات الغير المتناهية وهو محال ح وجه الاندفاع ان الرابع اعتباري محض والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمستحيل لانقطاع
بانقطاع الاعتبار فلا استحالة قوله مع انا الخ هذا محذور ثالث على تقدير استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فيه وتقريره انه لو دخل الوحدات الحيثية في العدد بدخول الوحدات من حيث هي هي فيه لم يمكن لنا
ان نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضاً للهيئة الصورية الاجتماعية كما لا يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مع الغفلة عن
الوحدات الثلث والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تصور الشئ بالكنه يستلزم تصور جميع اجزائه خارجية كانت او ذهنية فلا يتصور
تصور الشئ بالكنه مع الغفلة عن جميع اجزائه او بعضها واما بطلان التالي فلانه في غالب الاوقات نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن
مجموع الوحدتين اي مجموع كان من المجموعات الثلث ولكمانع ان يمنع تعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فتدبر قوله
بل نقول الخ اعلم ان المحشي المحقق الجليل قال المحقق الدواني اولاً بان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري فلا يكون عبارة عن نفس الوحدات حتى
يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري هو الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية
الاجتماعية ويون بعيد بين الوحدات المحضة والوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ثم ترقى المحشي على ما قال وقال بل نقول الخ وحاصله انا لو سلمنا
ان العدد عبارة عن محض الوحدات اي الكثير من حيث انه كثير من غير اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فنقول انه كما لا يلزم تركب العدد من
الاعداد التي تحته على تقدير عدم كون العدد عبارة عن محض الوحدات كذلك لا يلزم ح ايضا لان دخول الوحدات الصرفة في العدد كما في
الستة مثلا راجع الى دخول كل وحدة وحدة مفردة ومتعاقبة بمرات متعددة فيحصل دخولات كثيرة وبالجملة دخول الوحدات المحضة في
العدد ليس الا بدخولات كثيرة ودخول العدد في الستة انما يكون دخولا واحدا فلا استلزام بين دخول الوحدات بدون الهيئة في العدد
ودخول الاعداد فيه فضلا عن ان يكون احدهما عين الآخر فما قال المحقق الدواني من ان العدد لو كان عبارة عن محض الوحدات
فيلزم تركب العدد من العدد مدفوع قال في حاشية الحاشية مستدلا على ان دخول الوحدات في الستة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة

لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس
دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول علىحدة قائم به انتهت قوله فيها الحكم الواحد الخ توضيحه ان الحكم الواحد الشخصي
لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالدخول الواحد الشخصي يستحيل ان يتعلق بالوحدات الكثيرة من حيث انها
كثيرة لان الدخول معنى مصدري وتعدده وتوحده تابع لتعدد المضاف اليه وتوحده فكيف يكون الدخول واحدا مع تعدد المنسوب اليه
فلا بد لكل وحدة من دخول علىحدة قائم به وانما قيد بالحيثية لان الاشياء الكثيرة من حيث انها واحد بان يعرض لها الهيئة لا بأس
بتعلق الدخول الواحد لتلك الاشياء قوله فيها الا ترى الخ سند على ان الدخول الواحد الشخصي لا يتعلق بالكثير فكما ان دخول الرجال الكثيرة
في الدار ليس دخولا واحدا كذلك حال دخولات الوحدات المحضة فلا يكون دخولها دخولا واحدا قوله فيها في الدار مثلا سواء كان الباب ضيقا
او وسيعا واورد عليه اما اولا فبان المحقق الدواني لا يقول بان دخول العدد في العدد دخول واحد بل نظيره من التعمق في عبارته ان العدد
لو لم يشتمل على الجزء الصوري وكان عبارة عن محض الوحدات فيكون حال دخول العدد في العدد كحال دخول الوحدات فيه فدخول
الوحدات بعينه دخول الاعداد فكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد ايضا دخولات فان تمسكت على كون دخول
العدد دخولا واحدا بان العدد حقيقة واحدة احدية محصلة فدخوله لا يكون الا دخولا واحدا بلا ريب فنقول ان القول بان العدد
حقيقة احدية قول بعروض الهيئة والكلام انما هو حين فرض عدم الهيئة عروضا ودخولا فتدبر واما ثانيا فبان العدد لما كان
عبارة عن الوحدات المحضة التي لا تعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون التغاير ح بين العدد والوحدات لا بالذات
ولا بالاعتبار لارتفاع الاثنينية فيكون الوحدات الداخلة في العدد بعينها العدد الداخل وان كانت جهة الدخل مختلفة بان
يكون دخول الوحدات بدخولات متعددة ودخول العدد دخولا واحدا ولا نزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يقال

ان دخول الوحدات دخول كثير ودخول العدد دخول واحد بل انما الكلام في الداخلين ولا شبهة في عينيتهما اذ لا مانع من العينية الا الهيئة وهي
منتفية بالفرض فلا شك انه يلزم منه دخول العدد في العدد وهو المعنى من تركبه منه قوله بالتامل الصادق اي الخالص الصافي الذي لا يكون
فيه شائبة الكذب قوله والفرق الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لما لوحظت بدون الهيئة الوحدانية الاجتماعية فح ليس الفرق
بين الوحدات المحضة التي صار العدد عبارة عنها وبين كل وحدة وحدة فدخول الوحدات المحضة في شيء ودخول كل وحدة وحدة في
شيء امر واحد فكيف يصح ان دخول الوحدات راجع الى دخول كل وحدة وحدة فان الرجوع يقتضي التغاير بين الراجع والراجع اليه
وتقرير الدفع انا لا نسلم انه ليس الفرق بين الوحدات المحضة وبين كل وحدة وحدة حتى يتفرع عليه عدم الفرق بين دخولهما بل بين الوحدات
المحضة من حيث انها كثيرة وبين كل وحدة وحدة فرق لا يخفى على احد وهو ان الوحدات المحضة وان اخذت بدون الهيئة الوحدانية مطلقا
لكن لها صلاحية لعروض الهيئة لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى فلا امتياز ولا انحياز لكل وحدة عن الاخرى منفصلا بخلاف كل وحدة
وحدة فانه اعتبر كل وحدة ممتازة ومنفصلة عن الاخرى فلا صلاحية ايض لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثير لا كل واحد
منفرد واعلم ان من الاحكام ما لا يصح استناده الى الوحدات من حيث انها كثيرة ويصح استناده الى كل وحدة وحدة كالدخول في الدار من باب
ضيق فانه يصح استناد هذا الدخول الى كل واحد واحد من عشرين رجلا لا الى عشرين رجلا من حيث الكثرة وكما يقال هذا الرغيف يشبع لكل
واحد واحد ولا يشبع الكثير من حيث هو كثير وهذا الحجر الثقيل لا يحمله كل واحد واحد ويحمله الكثير من حيث هو كثير قوله وبما حققنا وهو ان العدد
ولو لم يكن مشتملا على الجزء الصوري لكان عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية ولا يكون العدد الاقل
جزءا للعدد الاكثر وان الترتيب بين العدد الاقل والعدد الاكثر ليس بالعلية والمعلولية اي بالجزئية والكلية بل باللازمية والملزومية قوله
ما قال هذا المحقق سلم ان وجرها قوله لا يتم ووقع هذا القول من هذا المحقق في شرحه للعقائد العضدية قوله مطلقا اي سواء كانت الامور الغير
المتناهية اعدادا او غيرها وسواء كان بينها ترتب في الظاهر اولا قوله مترتبة اي في الواقع ونفس الامر قوله بان مجموع الخ توضيحه ان العدد
الناقص جزء وداخل في العدد الزائد لان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فصار عبارة عن الوحدات المحضة ودخول الوحدات في العدد
هو بعينه دخول الاعداد فلزم دخول العدد الناقص في العدد الزائد واذا لزم هذا فنقول ان مجموع الامور الغير المتناهية موقوف على هذا
المجموع حال تقديره بلا واحد لكون المجموع الملحوظ بلا واحد جزء المجموع الملحوظ مع الواحد كلا وفطري ان الكل يتوقف على جزئه مثلا
مجموع الخمسة موقوف على نفسه بلا واحد وهو مجموع الاربعة وهذا المجموع الانقص من الاول بواحد اعني مجموع الاربعة يتوقف على
نفسه اذا اسقط منه واحد آخر فيبقى مجموع الثلثة وهكذا وبالجملة ان المجموع الناقص جزء للمجموع الزائد فالمجموع الزائد الكل يتوقف على المجموع الذي
نقص منه بواحد وهذا المجموع الناقص على المجموع الذي نقص منه بواحد وهكذا فثبت الترتيب في جميع الامور الغير المتناهية بحسب
المجموعات ولم يبق مرتبة ما لا تتناهى بدون الترتيب وهو المطلوب قوله لا يتم لان ما قال ذلك المحقق مبناه جزئية العدد الناقص للعدد
الزائد والحال ان العدد ليس جزءا للعدد سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لاشتمال الكل على الجزء بل يكون الهيئة عارضة
للوحدات قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية المتعلقة على قوله لا يتم مستدلا على عدم التمام وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه
للمجموع الاول وجزءا له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءا للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهت قوله فيهما المجموع الثاني اي المجموع الذي فرض باسقاط الواحد بعد فرض المجموع
الاول مثلا مجموع الخمسة مجموع اول ومجموع الاربعة مجموع ثان قوله فيهما له اي للمجموع الاول قوله فيهما الا بواسطة الخ فان من
المعلوم ان مجموع زيد وعمرو ليس بجزء لمجموع زيد وعمرو وخالد الا باعتبار ان الاثنينية عارضة للاول والثلثية للثاني واذا لوحظ
زيد وعمرو من حيث هما في انفسهما لا يحصل المجموع فضلا عن الجزئية قوله فيهما لما تقرر الخ دليل على قوله الا بواسطة الخ تقريره ان
الجزئية والكلية من الاعراض التي تكون لاحقة للكم اولا وبالذات كما ثبت في موضعه فلا يكون المجموع الثاني جزءا للمجموع الاول الا من حيث
دخولها تحت الكم ومن المعلوم ان دخولها تحت الكم باعتبار عروض العدد لها فقد حصل ان كون المجموع الثاني جزءا للمجموع

ليس الا باعتبار ان العدد العارض للمجموع الثاني جزء للعدد العارض للمجموع الاول ومن هذا التقرير اندفع ما قال ابن محمد خان القراباغي من ان
العدد العارض للمجموع الاول والمجموع الثاني عارض المعدود ومعروض ويجوز ان لا يكون عارض الشيء كالمجموع الثاني جزء العارض شيء
آخر كالمجموع الاول ويكون ذلك الشيء جزء الشيء آخر فيكون جزئية المجموع الثاني للمجموع الاول بدون جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد
العارض للمجموع الاول ووجه الاندفاع غني عن البيان وههنا خدشة وهي انا لا نسلم ان الكلية والجزئية من عوارض العدد بالذات دون
المعدود ولان مدار الكلية والجزئية على تعدد الحقائق وتعدد الحقائق اما لذواتها او بعروض العدد لها والثاني باطل بلا ريب لان العدد من
الامور الانتزاعية الاعتبارية ولا ريب في ان الانتزاعيات لا دخل لها في تعدد الحقائق لنفس الامرية لان الانتزاعيات تابعة لانتزاع المنتزع
والتعدد والتخالف في الحقائق المتعددة يكون في الواقع فتعين الشق الاول على ان الاعداد العارضة للمعدودات اعراض متاخرة عن مرتبة
ذوات المعدودات فلو كان منشاء تعدد ذوات المعدودات عروض الاعداد للزم ان يكون ماهيات المعدودات وحقائقها متحدة في
حد ذاتها ويكون المقولات المتباينة والاضداد كلها حقيقة واحدة في حدود انفسها وانما جاء التكثر والتعدد فيها لعروض العدد واي شناعة
اشنع من هذا بل النظر الدقيق يحكم بان الحقائق المتعددة متكثرة بانفسها ثم صارت تلك الحقائق منشاء لان ينتزع منها الوحدات الكثيرة وهي
العدد وبعد عروض الهيئة لها اللهم الا ان يقال ان هذا مبني على مذهب المشائين والمشهور منهم ان الكلية والجزئية بالذات للعدد دون المعدود فتدبر
قوله فيها لان الخ تقريره ان في العدد اختلافا فالكمل فبعضهم قائلون بانه مشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الهيئة والوحدات وبعضهم قائلون
بانه ليس بمشتمل على الهيئة الصورية فهو ح عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة واجزاء العدد ليست الا الوحدات المحضة ولا يلزم
من كون الوحدات المحضة اجزاء للعدد ان يكون الوحدات من حيث الهيئة العارضة او الداخلة ايضا اجزاء حتى يلزم كون العدد جزء للعدد
وليس حقيقة العدد الوحدات المحضة حتى يلزم من جزئية الوحدات في العدد الكثير كون العدد القليل جزء للعدد الكثير وبالجملة العدد اعم من
ان يكون مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لا يكون جزءا للعدد فكيف يتم اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية بحسب المجموعات كما
فهم ذلك المحقق فتدبر فان قلت ان ما قال المحشي في حاشية الحاشية يناقض لما قال في اصل الحاشية اذ يفهم من اصل الحاشية ان العدد
الاقل لا يكون جزء للعدد الاكثر سواء كان العدد عبارة عن الوحدات والهيئة الصورية الاجتماعية او عن الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة او عن الوحدات المحضة الصرفة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا كما قد مر التفصيل في ذيل شرح قوله بل نقول الخ
ويفهم من حاشية الحاشية ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر اذا كان العدد عبارة عن الوحدات المحضة حيث قال وليس حقيقته محض الوحدات
وقد مر شرحه آنفا فوقع التناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية الحاشية فهو بحسب الظاهر وما قال في اصل الحاشية فهو بحسب التحقيق على زعمه
فاندفع التناقض والله اعلم بمراد عباده قوله نعم الخ توضيحه انه لو قال هذا المحقق لاثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا بحذف لفظ التوقف
بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع الثاني مستلزم للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني يكون مستلزما لمجموع تحتاني الى غير
النهاية لكان صحيحا اذ من المعلوم انه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا اي الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة التي حصلت بها العشرة تحقق
كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الخمسة بالضرورة فاذا تحقق مجموع احاد العشرة
مثلا تحقق مجموع الخمسة بالضرورة وهكذا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه اذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق الاحاد
من حيث انها تعرض لها الهيئة الوحدانية الاجتماعية وتكون صالحة لانتزاعها عنها والاحاد الخمسة من هذه الحيثية هو الخمسة فيتحقق مجموع
الخمسة بالضرورة فان قلت انا لا نسلم الملازمة التي ذكرها المحشي بقوله واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اذ يجوز ان
يتحقق كل واحد واحد من احاد الخمسة في الخارج على نهج الافتراق والانتشار بان يكون بعض من تلك الاحاد متحققا في بلد وبعض
الآخر من تلك الوحدات متحققا في بلد آخر فح لا يكون احاد الخمسة مجتمعة في موضع واحد فلا يكون المجموع من حيث هو مجموع متحققا فكيف
يلزم وجود مجموع الخمسة قلت لا يضر كون الاحاد متفرقة في المواضع المتعددة اذ الاحاد سواء كانت متفرقة منتشرة او مجتمعة لا جرم تكون صالحة
وقابلة لان ينتزع العقل من تلك الاحاد هيئة اذ لا شك في ان الهيئة الاجتماعية الوحدانية ليست الا امرا انتزاعيا لا امرا انضماميا موجودا خارجيا حتى
وبالجملة لما انتزع الهيئة تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتم الملازمة واندفع المنع بقي ان الاستدلال على ان الهيئة امر انتزاعي بضرب من التحليل من الاحاد الكثيرة

فنقول لو لم يكن الهيئة الوحدانية امرا انتزاعيا بل كانت الهيئة منضمة مع الآحاد الكثيرة من حيث انها كثيرة فتعرض لها لكنها لا تعرض للآحاد الكثيرة من حيث انها كثيرة لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض فكيف يتصور حلول عرض واحد في محال متعددة فلا جرم تكون انتزاعية وموجودا
قال الفاضل السيالكوتي ره ان تحقق احاد الخمسة فقط وان كان يستلزم لتحقق مجموع الخمسة الا ان تحقق احاد الخمسة في ضمن المجموع المركب من اكثر من احاد الخمسة كالعشرة مثلا يجوز ان لا يستلزم لتحقق مجموع الخمسة بالفعل وآفت لا يذهب عليك ان احاد الخمسة فقط واحاد الخمسة في ضمن الآحاد الكثيرة سواسية في اعتبار الهيئة الاجتماعية فيلزم تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتدبر ثم اعلم انه قيل ان عدم تناهي هذه المجموعات باطل لان مجموع المركب من الآحاد الغير المتناهية بتمامها مجموع لا مجموع فوقه والمجموع المركب من واحدين يعني الاثنين مجموع ليس مجموع انقص تحته فيلزم وجود المجموعات الغير المتناهية بين هذين الحدين فيكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو محال وفيه ما قال بعض الفضلاء ره من انه لو نقص واحد بعد واحد من جانب المبدء من الامور الغير المتناهية يحصل المجموعات الغير المتناهية التي كل منها غير متناه اذ مجموع الامور الغير المتناهية لا يصير متناهيا بانتقاص واحد من الآحاد فلا يلزم الانتهاء الى المجموع المتناهي فضلا عن المجموع المركب من الواحدين نعم انما يلزم الانتهاء الى المجموع المركب من الواحدين لو نقص من سلسلة الغير المتناهي الواحد الاخير في جانب اللاتناهي ثم لاحقه وهكذا ينقص الآحاد من جانب اللاتناهي الى جانب المبدء ولكن هذا النقصان لا يمكن اذ ليس الواحد الاخير في سلسلة الغير المتناهي في جانب اللاتناهي حتى ينقص منها وما قال الملك العلماء سلمه الله من ان انتهاء المجموع في سلسلة ترتيب المجموعات الى المجموع الحاصل من الواحدين يعني الاثنين ضروري والانكار مكابرة فمما لست حصله فتامل ثم بعد اللتيا والتي اقول انه قال احسن المحققين فيه نظر دقيق وهو ان المجموعات في صورة وجود الامور الغير المتناهية يجوز ان تكون اعتبارية فلا يلزم من تحقق احادها تحقق المجموع بل هو موقوف على اعتبار المعتبر وقد لا يخرج الاعتبار من القوة الى الفعل فعلى تقدير وجود امور غير متناهية غير مرتبة اعتبرنا وجود المجموع فلا يلزم لنا اعتبار مجموع آخر فضلا عن مجموعات غير متناهية فان العقل لا يقدر على اعتبار الغير المتناهي على التفصيل انتهى قوله والوجه الثاني الخ هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين اورد العدم اثبات المص الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية واعلم ان المستدل لاثبات الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية مبني كلامه على ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر لان الاقل جزء للاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فمنع المحشي في الوجه الاول كون العدد الاقل علة وجزء للعدد الاكثر كما مر واورد هذا الوجه الثاني بعد تسليم ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر وحاصله المنع على ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر وتقريره انا لو سلمنا ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر لكن لا نسلم ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر لانه لو كان العدد الاكثر معلولا للعدد الاقل علة فعدم المعلول لا يخ اما ان يكون علته التامة عدم العلة الناقصة الواحدة المعينة بتعين خاص فقط التي كانت من علل وجوده بمعنى انه اوجد عدم العلة المعينة الخاصة فيوجد عدم المعلول واما ان يكون علته التامة عدم علة ما من علل وجود المعلول بمعنى انه اذا تحقق عدم علة ما من علل وجود المعلول لا على التعين يتحقق عدم المعلول ولا يمكن تحقق عدم المعلول بدون تحقق عدم علة ما وبالجملة ان العلة التامة لعدم المعلول القدر المشترك بين اعدام العلل واما ان علته التامة عدم كل واحد واحد من العلل بمعنى ان يكون عدم كل واحد واحد من العلل المعينة للوجود علة تامة ومستقلة لعدم المعلول والاول والثالث باطلان فتعين الثاني اما بطلان الاول فصرح به المحشي بقوله ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة وغمض عن وجه البطلان لظهوره وهو انه لو كان العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة المعينة لزم ان لا يتحقق عدم المعلول اذا فرضت هذه العلة المعينة موجودة ويعدم علة اخرى غير تلك العلة المعينة واللازم باطل كما لا يخفى فكذا الملزوم واما بطلان الثالث فصرح به في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله بل عدم علة ما بقوله والا يلزم عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد انتهت تقريره انه لو لم يكن العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما لا على التعين كما هو الشق الثاني بل يكون العلة التامة لعدم المعلول عدم كل واحد واحد من العلل المعينة التي كانت للوجود فيلزم لو انعدم العلل معا ان يتوارد العلل المستقلة التامة وهي اعدام علل الوجود على معلول واحد شخصي وهو عدم المعلول واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة اذا تعين الثاني وصرح به المحشي بقوله بل عدم علة ما فنقول يتوقف عدم المعلول على عدم علة ما ولا ريب في ان عدم العدد الاقل هو الجزء لعدم العلة المعينة فلا يصلح عدم العدد الاقل هو الجزء لان يكون علة تامة لعدم المعلول اي العدد الاكثر الذي هو الكل لجواز ان يوجد عدم المعلول اي العدد الاكثر بسبب عدم الجزء

ولا مرية في ان عدم الشرط مصداق لعدم علة ما وليس مصداقا لعدم العدد الاقل فلا يكون عدم العدد الاقل علة تامة لعدم العدد الاكثر فكيف
يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية نعم ان عدم العلة المعينة من علل الوجود يستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق على عدم العلة
المعينة عدم علة ما هو علة تامة لعدم المعلول مثلا اذا تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم علة ما واذا تحقق عدم علة ما تحقق عدم المعلول فاذا
تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم المعلول وبناء على هذا فعدم العدد الاقل يستلزم لعدم العدد الاكثر وهو لا يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية
والمعلولية بل باللازمية والملزومية وهو لا يضرنا بل هو عين مقصودنا ثم اعلم ان العلة ما يتوقف عليه المعلول فلو اخذ التوقف في تعريف العلة
بمعنى لولاه لامتنع فلا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لوجود عدم المعلول بدون عدم تلك العلة المعينة ايضا واما اذا اخذ التوقف
في تعريفها بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو المشهور فيجوز ان يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول اذ يصح ان يقال اذا وجد عدم
تلك العلة المعينة تحقق عدم المعلول فيتحقق الترتيب بالعلية والمعلولية فتدبر ومما يجب ان يعلم ههنا ان تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي له صور الاولى ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل الاجتماع بان يجتمع العلتان المستقلتان معا فيوجد
المعلول وهذا باطل اذ حصول المعلول ح اما ان يكون بالمجموع من حيث المجموع او باحدى العلتين المستقلتين على الاول فالعلة التامة هو المجموع و
هو واحد لا كثرة فيه هف وعلى الثاني فما حصل به المعلول هو العلة التامة دون الاخرى هف والثانية ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول
واحد شخصي على سبيل التعاقب بان يوجد واحدة من العلتين فوجد المعلول ولم ينعدم تلك الواحدة حتى حصلت علة اخرى وهذا ايضا باطل
فان المعلول لما تم حصوله بالعلة الاولى المعينة فاذا وجدت العلة الاخرى فاما ان يحصل بها وجود المعلول او لا على الثاني لا يكون العلة الاخرى
علة متعاقبة وعلى الاول اما ان يكون الوجود الذي حصل للمعلول بالعلة الاخرى عين ما حصل له بالعلة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فيكون المعلول للعلة الثانية مغايرا للمعلول للعلة الاولى والكلام في وحدته ولو قيل ان المعلول واحد وان تعدد وجوده فنقول انه يلزم ح
ان يكون المعلول الواحد الشخصي موجودا بوجودين في الخارج في زمان واحد وهو باطل اذ تعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف
اليه ووحدته والثالثة ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بان يمكن ان يحصل المعلول لكل واحدة
من العلتين ابتداء بان يحصل المعلول من العلة الاولى بدون العلة الاخرى او يحصل من العلة الاخرى بدون العلة الاولى الا انه لما
حصل المعلول من العلة الواحدة فلا يحتاج الى العلة الاخرى واختلفوا في هذه الصورة فمنهم من جوزه ومنهم من منعه ومنهم المحقق الدواني
واستدل بان خصوصية علة من تينك العلتين لغو في توقف المعلول وترتبه على تلك العلة اذ لو كان لخصوصية واحدة منها دخل
في توقف المعلول للغت العلة الاخرى وهو خلاف المفروض ولما لغت الخصوصيتان فعلم ان كل واحدة واحدة من تينك العلتين بخصوصها
ليست بعلة للمعلول بل انما العلة للمعلول هو القدر المشترك بين تينك العلتين اذ لا يمكن حصول المعلول بدون هذا القدر المشترك فتحقق
ح وحدة العلة لا كثرتها وتواردها هذا ما في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من المحقق الدواني فتدبر قوله قال بعض الافاضل
اراد به السيد الباقر قال في القبسات والتقديسات ما نصه على ما تقرر في الوجه الثاني من ان علة عدم المعلول عدم علة ما من العلل التامة
لوجوده ثم اعلم ان المحشي كما بين الوجه الاول اولا ثم رد عليه بقول المحقق الدواني ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وقد مر تفصيله كذلك بين
الوجه الثاني ثم رد عليه بقول السيد الباقر ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وسيجيء شرحه فانتظره قوله عدم المعلول الخ توضيحه انا لا نم ان علة
عدم المعلول عدم علة ما من علل وجوده بل عدم المعلول لا يتوقف بالذات وحقيقة الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول موجودا
عند وجودها من غير تلعثم لان الشيء المعين المعلول لا يترتب بالذات وجودا وعدما الا على شيء معين وهي العلة التامة بمعنى ان وجود
الشيء المعين لا يكون الا بوجود علته التامة المعينة وكذلك عدم الشيء المعين لا يكون الا بعدم علته التامة المعينة فظهر ان علة عدم المعلول
بالذات ليس الا عدم العلة التامة لا عدم علة ما من علل وجود المعلول فبطل ما قد ثبت في الوجه الثاني ثم ههنا تفتيشات الاول
ان ما قال السيد الباقر لا يضر المطلوب اذ لما ثبت من كلام السيد الباقر ان العلة بالذات لعدم المعلول ليس الا عدم العلة التامة
لا عدم علة معينة ولا عدم علة ما من علل وجود المعلول فعدم العدد الاكثر ليس علة لعدم العدد الاقل لان عدم العدد الاقل ح عدم العلة المعينة
فلا يثبت الترتيب بين العدد الاكثر والعدد الاقل بالعلية والمعلولية وهذا هو المطلوب الا انه لما كان المحشي رح ليس براض بان علة عدم المعلول

عدم العلة التامة فاشتغل ببيان فساد قول السيد الباقر كما سيجئ فانتظره مفتشا الثاني ان قوله بالذات احتراز عن الترتب بالعرض فان
عدم المعلول يتوقف ويترتب بالعرض على عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لان هذا الترتب ليس الا ترتب الشيء على ما يلازم علته
فان عدم جزء من اجزاء العلة التامة لازم لعدم العلة التامة وعدم العلة التامة علة حقيقة لعدم المعلول والثالث ان الفاء في قوله
فشئ بعينه الخ للتعليل لا للتفريع لان السيد الباقر قال عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وما قال ان وجود المعلول
يتوقف بالذات على وجود العلة التامة فلو جعل الفاء في قوله فشئ بعينه الخ للتفريع لم يصح ظاهرا الا ان تفريع مجموع الامرين على احدهما مما لا
في فساده اللهم الا ان يقال ان كون وجود المعلول موقوفا بالذات على وجود العلة التامة وان لم يكن مذكورا صريحا سابقا في كلام السيد الباقر
الا انه تعارف واشتهر ففرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر غير مذكور بل مشهور يغني شهرته عن ذكره ولا يذهب على اللبيب
ان جعل الفاء للتفريع لا يخلو عن التكلف وجعله للتعليل خال عن التاويل فالاول الى التعليل اولى ومن ههنا اطلع لك ان ما اختاره الفاضل
البكني من جعل الفاء للتفريع سخيف قال في الحاشية المنهية معلقا على قول السيد الباقر فشئ بعينه الخ وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده
وعدما الا على شئ بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى ما اوقع
على الدليل وتوضيحه ان ما قال السيد الباقر ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ بعينه فاستمع حاله وهو ان ترتب الشيء المعين على الشيء
المعين في الوجود مسلم لان شيئا معينا يوثر في وجود الشيء الآخر ويترتب وجود الشيء الآخر على الشيء الاول واما ترتب الشيء المعين على الشيء المعين
في العدم فغير مسلم اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير فلا يحتاج عدم الشيء المعين اي المعلول الى علة موثرة وهو عدم العلة التامة بل
يكفي فيه اي في عدم الشيء المعين ان لا يوجد التاثير في الوجود وليس اللازم ان يوجد المؤثر في العدم حتى يلزم ان علة عدم المعلول عدم العلة التامة
كما قال به السيد الباقر ثم ههنا قلق وهو انه قد سبق من المحشي ان علة عدم المعلول عدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا ويقول المحشي ههنا
في حاشية الحاشية بان العدم لا يحتاج الى التاثير فهل هذا الا تناقض فان انت لا يذهب عليك ان المراد ههنا بالتاثير تاثير العلة المعينة والحاصل
ان العدم لا يحتاج الى تاثير العلة المعينة بل يكفي في العدم سلب تاثير العلة التامة التي هي المؤثر في وجود المعلول وذلك السلب يتحقق
بعدم علة ما فيكون العدم محتاجا الى عدم علة ما فقول المحشي المحقق بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما ومن هذا التفصيل ظهر لك اندفاع
ما اورده ملك العلماء سلمه الله بان المعلول ممكن وكذا عدمه والممكن لا بد له من موثر وسبب وليس معنى التاثير زائدا على هذا فكيف
يصح عدم احتياج التاثير في العدم ووجه الاندفاع ان المحشي المحقق رح لا يقول بعدم احتياج التاثير مطلقا في العدم حتى يرد
ما اورد بل يقول بعدم احتياج تاثير العلة المعينة في العدم ولا ضير فيه فتدبر قوله واما عدم الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل
مقدر وتقرير الدخل انا لا نم ان عدم المعلول انما يكون بعدم العلة التامة فانه اذا انعدم جزء معين من اجزاء العلة التامة ينعدم
المعلول وكذا اذا انعدم اي جزء كان من اجزاء العلة التامة لا على سبيل التعين ينعدم المعلول مع ان عدم جزء معين وكذا عدم جزء
ما ليس عدم العلة التامة فقد وجد في هاتين الصورتين عدم المعلول بدون عدم العلة التامة فكيف يصح ما قال السيد الباقر من ان
عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وتقرير الجواب ان الجمهور لما وجدوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة
التامة معينا كان او غير معين حكموا بان عدم احد اجزاء العلة التامة علة لعدم المعلول بالذات وهو خلاف التحقيق والتحقيق ان
عدم احد اجزاء العلة التامة معينا كان هذا الجزء او غير معين ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات بل يكون على خلاف ما يحكم
الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه الخارجية لان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلوم انما هو عدم العلة التامة وعدم العلة التامة
لا يتصور في الخارج الا بان ينعدم احد اجزائها فانعدام احد الاجزاء من لوازم انعدام العلة التامة وبالجملة انعدام المعلول بالذات
ليس الا من انعدام العلة التامة الا ان انعدام العلة التامة يتوقف على انعدام احد اجزائها فبهذه الجهة ينسب انعدام المعلول
الى انعدام احد اجزائها فقد تقرر ان عدم المعلول يتوقف بالذات على عدم العلة التامة واما على عدم احد اجزاء العلة التامة
معينا كان او غير معين فبالواسطة وهو المطلوب ثم اعلم انه قال بعض الفضلاء رح ولي ههنا اشكال وهو انا اذا فرضنا ان السرير
مثلا مركب من الخشبات والمسامير والهيئة الوحدانية عارضة للسرير وخارجة عنه فلا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيئة

مع تحقق جميع اجزاء السرير فالقول بان انعدام المعلول لا يتصور الا بانعدام احد اجزائه باطل انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال من
قبيل بناء الفاسد على الفاسد لان بعض الفضلاء فهم ان المقصود ان انعدام احد اجزاء المعلول من لوازم انعدام المعلول فقد اعترض عليه
بما قال والامر ليس كذلك فان المقصود ان انعدام اجزاء العلة التامة من لوازم انعدام العلة التامة ولا ريب في حقيته ولا اشكال عليه
قوله الجماهير الجمهور بالضم همه مردم كذا في الصراح قوله ولوازمه عطف تفسيري على قوله مقارنات قوله لا من الداخلات اي ليس انعدام
احد الاجزاء معينا كان او غير معين من الامور التي يكون لها دخل في انعدام المعلول بالذات بل انما له دخل بالعرض كما تقرر آنفا ويمكن
ان يحمل قوله لا من الداخلات على ان انعدام احد الاجزاء معينا كان او غير معين ليس داخلا وجزءا في الموقوف عليه الاصلي وهو عدم
العلة التامة لان عدم العلة التامة امر بسيط لا جزء له فانعدام احد الاجزاء انما هو من لوازمه فتدبر قوله فعدم الشرط الخ هذا جواب
من السيد الباقر لدخل مقدر تقريره ان المعلول اذا كان مشروطا بشرط فاذا انعدم ذلك الشرط انعدم المعلول فصار عدم الشرط موقوفا عليه
بالذات لعدم المعلول المشروط فكيف يستقيم ما اقر به السيد الباقر من ان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول عدم العلة التامة وحاصل الجواب
ان عدم المشروط وان كان قد يكون بعدم الشرط الا ان عدم الشرط ليس موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول المشروط بل عدم الشرط مقارن اي لازم
لعدم العلة التامة وهو علة تامة بالذات لعدم المعلول فاذا وجد عدم الشرط فقد وجد عدم العلة التامة فيوجد بعدم العلة التامة عدم المعلول
فاستقام ما اقر به السيد الباقر بقي البرهان على ان عدم الشرط ملزوم لعدم العلة التامة وهو ان العلة التامة عبارة عن مجموع ما يتوقف
عليه المعلول ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول الشرط ايضا فاذا انعدم الشرط فلا يتحقق مجموع ما يتوقف عليه المعلول فقد وجد عدم العلة التامة
ضرورة فعدم المعلول المشروط بالذات انما هو من عدم العلة التامة لا من عدم الشرط اذ لو كان عدم المعلول بالذات من عدم الشرط فلا
يتحقق عدم المعلول بدون عدم الشرط والواقع خلاف ذلك ثم اعلم انه فهم بعض الاعلام رح اولا ان المقارن في قوله بل هو مقارن
بمعنى اللازم فقرر ان عدم الشرط لازم لعدم العلة التامة لانها اذا انعدمت العلة التامة يكون الشرط ايضا معدوما ثم اعترض بان
الشرط خارج من العلة التامة والعلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فاين لزوم عدم الشرط لعدم العلة التامة
واجاب بنفسه بان المراد بالمقارنة ليس اللزوم بل معناه اللغوي اعم من ان يكون لازما او غير لازم فانفكاك عدم الشرط عن
عدم العلة التامة في بعض المواضع لا يضر ولا يذهب عليك ان هذا اضطراب فاستيقن بان المراد بالمقارن الملزوم كما قررنا ولا يتوجه
عليه شيء مما اورده ذلك المحقق قدس سره ولكن في مرتبة في ان الشرط داخل في العلة التامة لا كما قال ح ان الشرط خارج عن العلة التامة كيف
ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول الشرط قوله وكذا وجود المانع الخ هذا ايضا جواب من السيد الباقر لتوهم متوهم وتقرير التوهم ان العلة التامة قد يكون تامة
في وجود المعلول المانع فاذا وجد ذلك المانع لم يوجد المعلول فقد انعدم المعلول بسبب وجود المانع فكيف يقال ان انعدام المعلول انما يكون بعدم العلة التامة
وتوضيح الجواب ان مثل عدم الشرط وجود المانع ايضا ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات كيف وقد يوجد عدم المعلول مع عدم تحقق
وجود المانع بل يكون المانع منتفيا لعدم تحقق العلة التامة التي كانت علة لوجود المعلول ففي هذه الصورة وجد عدم المعلول بدون وجود
المانع فلو توقف عدم المعلول بالذات على وجود المانع لما يوجد عدم المعلول بدون وجود المانع هف وبالجملة الموقوف عليه بالذات
لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة واما وجود المانع فهو نحو من انحاء تحقق عدم العلة التامة لان عدم المانع معتبر في العلة التامة
وليس وجود المانع موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول فتدبر قوله لا نقول الخ هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول
عدم العلة التامة دون عدم علة ما وتقرير هذا المنع موقوف على تمهيد مقدمة بينها بقوله العلة التامة الخ وتوضيحها ان العلة التامة التي
يتوقف عليها المعلول بالذات بالتوقف التام بحيث لا يتوقف المعلول بعد وجودها على امر آخر هو مجموع العلل الناقصة اي مجموع ما يكون
له دخل في وجود المعلول ويكون المعلول في وجوده محتاجا اليه على ما هو المصطلح ولا ريب في ان مجموع العلل الناقصة يحتمل معاني ثلثة
احدها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن امر مركب من العلل الناقصة والهيئة الوحدانية الاجتماعية فيكون الهيئة الاجتماعية
داخلة في ذلك المركب فلا جرم يكون هذا الامر المركب مغايرا للعلل الناقصة لوجوب مغايرة الجزء مع الكل وهو موجود بوجود واحد
على حدة وثانيها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة الملحوظة باللحاظ الوحداني فح يكون الهيئة

له هذا تعريف العلة التامة مما يكون مركبة منه

الوحدانية الاجتماعية عارضة لاحاد العلل الناقصة لاجزء من ذلك المجموع ويكون المجموع مغايرا لاحاد العلل الناقصة الملحوظة بلحاظ الكثرة
ولو بالاعتبار وموجودا ايضا بوجود واحد ملحدة وثانيها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة
الموجودة بوجودات متعددة التي اخذت بلحاظ الكثرة المحضة ليس للهيئة الوحدانية الاجتماعية ههنا شائبة دخل لا دخولا في المجموع
ولا عروضا لتلك الاحاد ولا شك ان العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الثالث لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والا اي وان لم
يكن الامر كذلك بل يكون العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني يلزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها واللازم
بط فالملزوم وهو كون العلة التامة مجموعا مغايرا للاحاد العلل الناقصة مثلا اما بطلان اللازم فلان الشيء يكون موقوفا على اجزائه فلو كان الشيء
جزء لنفسه يلزم توقف الشيء على نفسه ولما كان التوقف يوجب وجود الموقوف عليه اولا قبل وجود الموقوف فيلزم وجود الشيء قبل وجوده
وهو صريح البطلان واما وجه الملازمة فمابينه بقوله لانها الخ تقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان كل ما يتوقف
عليه المعلول فهو جزء هذه الجملة ولذا يتحقق المعلول عند تحقق العلة التامة ولا ينتظر المعلول الى شيء آخر بعد تحقق العلة التامة فلو كان العلة التامة عبارة عن
مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني فيكون العلة التامة مغايرة لاحاد العلل الناقصة الملحوظة في مرتبة الكثرة وان كان التغاير اعتباريا
وموجودة بوجود واحد فيكون هذا المجموع جزء الجملة ما يتوقف عليه المعلول لان جملة ما يتوقف عليه المعلول هو الاحاد الماخوذة في مرتبة الكثرة
وهذا المجموع فلا جرم يكون هذا المجموع وحده جزء لمجموع الاحاد والكثرة وهذا المجموع فيكون العلة التامة التي هي عبارة عن هذا المجموع جزء من جملة
ما يتوقف عليه المعلول وكان جملة ما يتوقف عليه المعلول هي العلة التامة فصارت العلة التامة جزء لنفسها وهو المطلوب ثم اعلم انه يرد
ههنا امران الاول ما اورده المحقق البهاري رح على سبيل المعارضة بالقلب وتقريره ان العلة التامة لو كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في
مرتبة الكثرة المحضة للزم ايضا ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لان المعلول كما يتوقف على الكثرة المحضة كذلك يتوقف على كل واحد واحد
منفردا من هذه الكثرة فجملة ما يتوقف عليه هي الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد من تلك الكثرة فالكثرة المحضة فقط جزء من
جملة ما يتوقف عليه وقد تقرر من مذهب المحشي رح ان العلة التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة فيكون العلة التامة جزء من جملة
ما يتوقف عليه وكان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فصارت العلة التامة جزء لنفسها فكيف يصح ان العلة التامة هي الاحاد
في مرتبة الكثرة المحضة وانت تعلم ان توقف المعلول على الكثرة المحضة انما هو بتوقفات كثيرة فهذا التوقف هو بعينه توقف المعلول على
كل واحد واحد من تلك الكثرة فلا يكون التوقف على الكثرة المحضة مغايرا للتوقف على كل واحد واحد فكيف يتم ذلك الايراد بخلاف ما اذا كان
العلة التامة عبارة عن المجموع المغاير للاحاد التي هي في مرتبة الكثرة فان التوقف على المجموع غير التوقف على الكثرة المحضة اذ التوقف على المجموع لا يكون
الا توقفا واحدا وعلى الكثرة يكون توقفا كثيرا فههنا لا يلزم جزئية الشيء لنفسه بما قدرنا تقريره والثاني ما اورده بحر العلوم على سبيل منع لزوم ان يكون
العلة التامة جزء لنفسها وتقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بالتوقف الناقص لا مطلقا وهذا المجموع المركب المغاير
للاحاد لو تحقق يكون توقف المعلول عليه توقفا تاما لا ناقصا فلا يلزم دخول هذا المجموع في جملة ما يتوقف عليه المعلول فكيف يلزم جزئية الشيء لنفسه
فان قلت ان مدار كون التوقف على علة ناقصا على كون تلك العلة بعض ما يتوقف عليه المعلول فهذا المجموع المركب المغاير للاحاد لما كان من جملة ما يتوقف
عليه المعلول وبعضا منه كان علة ناقصة وكان التوقف عليه توقفا ناقصا فيكون داخلا تحت تلك الجملة قلت ان العلة الناقصة ليست عبارة
الا عن علة يكون المعلول محتاجا الى امر خارج عنها ايضا والمجموع المركب المذكور ليس كذلك فكيف يكون علة ناقصة فتدبر وحسن اعمال الروية
ثم بعد اللتيا والتي لا اظنك مرتابا فيما ادعى به المحشي المحقق رح من ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة فان
الوجدان شاهد بان المعلول لا ينتظر وجوده بعد تحقق العلل الناقصة بتمامها على شيء آخر اصلا ولو كان ذلك الشيء هيئة وحدانية الا ان المحشي
ما قنع على الوجدان بل توجه الى البرهان وقد عرفت حاله بالبيان وقد يستدل عليه بانه لو كان العلة التامة عبارة عن المجموع المركب المغاير
للاحاد للزم تركب العلة التامة من الاجزاء الغير المتناهية واللازم بط فكذا الملزوم اما وجه الملازمة فهو ان احاد العلل الناقصة التي
يتوقف عليها المعلول لو كانت ثمانية مثلا ولم يكن تلك الاحاد كافية لتحصيل المعلول واحتاجت الى ان تعرض لها هيئة وحدانية كان هذا المجموع
الحاصل من عروض الهيئة للاحاد الثمانية المغاير للاحاد موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول تسعة فينقل الكلام الى هذه التسعة

لعله المولوي غلام يحيى [illegible]

ن هذه التسعة ان لم تفتقر الى ان يعرض لها هيئة اخرى فالثانية السابقة ايضا لا تفتقر والا يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت المقصود وان افتقرت
هذه التسعة الى ان يعرض لها الهيئة الوحدانية الاخرى فهذا المجموع الحاصل من الاحاد التسعة والهيئة الوحدانية يكون مغايرا للمجموع الاول
بلا احاد التسعة فلا جرم يكون موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول عشرة وهكذا الى ما لا يتناهى فتدبر قوله ولهذا الخ سند على ان العلة التامة
عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة تقريره انه لما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها في مرتبة
الكثرة المحضة فقال بعض ان المعلول يتوقف على العلة التامة لا بتوقف واحد بل بتوقفات كثيرة هي توقفات المعلول على احاد العلل
الناقصة اذ الحكم الواحد كالتوقف لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالتوقف على الامور الكثيرة من حيث هي
كثيرة لا يكون الا كثيرا وقال ايضا ان العلة التامة تصدق عليها اى على احاد العلل الناقصة اذا اخذت بوصف الكثرة لكون العلة
التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة قوله فعدم الخ شروع في الرد على السيد الباقر بعد تمهيد المقدمة السابقة توضيحه ان العلة التامة
لما كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة كما قد ثبت في التمهيد فنقول انه كما ان وجود العلة التامة ليس الا وجودات
تلك العلل الناقصة كذلك عدم العلة التامة لا يكون الا اعدامات كثيرة تلحق باحاد العلل الناقصة اذ الحكم الواحد كالوجود والعدم لا يتعلق
بالاشياء الكثيرة من حيث هي كثيرة فعدم العلة التامة وكذا وجودها يكون راجعا الى عدم كل واحد ووجود كل واحد من احاد العلل الناقصة فلو كانت
العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة كما قال به السيد الباقر دون عدم علة ما من العلل الناقصة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع
احاد العلل الناقصة واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلما مر آنفا من ان عدم العلة التامة انما يكون بعدمات جميع العلل الناقصة واما بطلان
اللازم فلان كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة بدون عدمات تلك الاحاد كلها واذا بطل اللازم فقد بطل الملزوم فعلم ان العلة
التامة لعدم المعلول ليست عدم العلة التامة كما زعم السيد الباقر بل العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة وهو المطلوب للمحشي
المحقق ره ثم اعلم انه يرد ههنا امور الاول انا لا نم ان عدم العلة التامة لا يكون الا اعدامات العلل الناقصة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة
يعدم العلة التامة اذ العلة التامة عبارة عن الكثرة المحضة فاذا انتفى واحد من تلك الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت فانعدمت العلة التامة
وقياس العدم على الوجود قياس مع الفارق اذ لا يوجد الشئ ما لم يوجد جميع ما له دخل في وجود ذلك الشئ بخلاف العدم فانه لو رفع واحد مما له
دخل في وجود ذلك الشئ ينعدم ذلك الشئ فانعدام واحد من العلل يؤثر في انعدام العلة التامة بخلاف وجود واحد منها الثاني انه اذا فرض
ان المعلول منعدم بانعدام واحد من احاد العلل الناقصة فح العلة التامة لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او ليست بمعدومة ولا موجودة
والكل باطل اما الاول فيستلزم ان يوجد العلة التامة ولا يوجد المعلول وهذا خارق للملازمة المثبتة بينهما واما الثاني فهو يستلزم ان يكون العلة التامة معدومة
بانعدام واحد من العلل الناقصة وهذا خلاف ما قال به المحشي من ان العلة التامة لا تنعدم الا بان يتحقق جميع عدمات تلك العلل الناقصة واما الثالث فهو
يستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وفيه انا نختار الشق الثالث وليس ارتفاع النقيضين المستحيل لان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة من حيث
انها كثيرة فكما ان وجود بعض منها ليس وجود الجميع كذلك عدم بعض منها ليس عدم الجميع فجميع العلل الناقصة على الفرض المذكور ليست موجودة لانعدام
بعض منها وليست معدومة لوجود بعض منها فنفي الوجود والعدم بالحقيقة ليس راجعا بالنسبة الى شئ حتى يلزم ارتفاع النقيضين المستحيل
بل بعض من العلل الناقصة موجود والبعض الآخر منها معدوم والثالث انا لا نم ان عدم العلة التامة ليس الا عدمات احادها كما قال المحشي المحقق
لانه لو فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فلا جرم ان يصدق ان الكثرة معدومة ويعدم العلة التامة التي هي عبارة عن الكثرة من حيث هي
كثرة كيف ولو لم يعدم العلة التامة ولم يصدق قولنا الكثرة معدومة فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاع النقيضين واللازم بط فكذا الملزوم واما
الملازمة فلانه اذا لم يصدق قولنا الكثرة معدومة فلا يخلو اما ان يصدق قولنا الكثرة من حيث هي كثرة موجودة ولا ريب في ان صدق
هذا القول انما هو على تقدير ان يوجد كل فرد من احاد تلك الكثرة فصدقه يقتضي ان يوجد العلة الناقصة التي قد فرضت معدومة وهو
بعينه اجتماع النقيضين اى عدم العلة الناقصة ووجودها او لا يصدق قولنا الكثرة موجودة ايضا كما لا يصدق قولنا الكثرة معدومة
فيلزم ارتفاع النقيضين اذ وجود الكثرة من حيث هي وعدم الكثرة من حيث هي متناقضان فقد يجاب عنه بوجهين الاول ما اورده المحقق اللهانوي بما توضيحه ان قولنا
الكثرة موجودة قضية مجملة باعتبار كون الموضوع فيها اشياء كثيرة معبرة بتعبير واحد وهو لفظ الكثرة وعطية اى قضايا منفصلة باعتبار تعبير الامور المندرجة تحت تلك الام

ط الا ترى انه اذا انتفى واحد من العشرة سرتبة العشرة وان بقيت مطلق الكثرة في ضمن التسعة ١٢ منه ره

سه ١ مولانا غلام يحيى ١٢٦٢

الوحداني بالفاظ متعددة بان يقال هذا موجود وهذا موجود وهكذا ولهذا قال المحشي ان وجود العلة التامة وجودات كثيرة وكذا قولنا الكثرة معدومة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة جزئية كما يقال هذا معدوم وهذا معدوم اذ من الضروريات ان عدم الكثرة المحضة لا يعقل الا بعدم كل واحد لان الامور الكثيرة من حيث هي كثيرة لا يضاف اليها عدم ولا وجود الا بالنسبة الى كل واحد من احادها فاذا فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فنقول ان القضية الواحدة من تلك القضايا المفصلة الموجبة التي موضوعها تلك العلة المعدومة كاذبة ونقيض هذه القضية صادقة والقضايا الموجبة الباقية التي تفهم من قولنا الكثرة موجودة صادقة ونقائضها كاذبة ولا يلزم من كذب واحد من القضايا كذب سائر القضايا فليس قولنا الكثرة موجودة وكذا قولنا الكثرة معدومة صادقة ولا كاذبة حتى يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما بخلاف ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن الكثرة المعروضة بالهيئة الوحدانية فانه ح امر واحد فيتصور اضافة الوجود الواحد وكذا العدم الواحد اليه لان عدم الامر الواحد يكون عدما واحدا والثاني ما اورده بحر العلوم رح وحاصله انه ليس غرض المحشي ان رفع الجميع وعدم العلة التامة لا يكون الا برفع جميع الاحاد وعدماتها حتى يرد عليه ما اورده المورد بل مقصوده ان عدم العلة التامة اما عبارة عن جملة عدمات تلك الاحاد او عبارة عن عدم جزء لا بعينه اي عدم علة ما والاول يستلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع تلك العلل والامر ليس كذلك على الثاني يثبت مطلوبنا من ان عدم علة ما علة لعدم المعلول ويبطل مطلوبكم الا ان المحشي ترك الشق الثاني عن البين لانه هو المطلوب الغير المرضي للخصم وفيه على ما قيل اما اولا فلانه ح يلغو المقدمة الممهدة التي مهدها المحشي واما ثانيا فلانه لا نم انه في الشق الثاني يثبت مطلوبنا ويبطل مراد الخصم اذ للخصم ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم علة ما لكن علة عدم المعلول ليس الا عدمها من حيث هو عدمها لا عدم علة ما ومقصودنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما من حيث هو عدم علة ما فلا يثبت مقصودنا فتدبر قال المص مفرعا على ما سبق من ان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد او الاثنين او علة عدمهما اي الواحد والاثنين وهذا الترديد للتخيير في القول موجودة فينا بالفعل كما هو لازم على تقدير كون العلم على سبيل الزوال فعدمات الاعداد الغير المتناهية المترتبة تكون موجودة فينا بالفعل ايضا لان وجود الواحد والاثنين لازم لوجود الاعداد الغير المتناهية وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وهكذا اذا تحقق عدم الثلثة مثلا يلزم عدمات جميع الاعداد الغير المتناهية قوله لقائل ان يقول الخ لما فهم المحشي المحقق بحسب مقتضى ظاهر دليل المص ان مقصوده اثبات الترتيب بين اعدام تلك الامور وابطالها اولا وبالذات اعترض عليه بقوله ولقائل الخ وحاصله ان العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة التي هي مناشي انتزاع العدمات فقبل الانتزاع ليس للعدمات وجود حتى يجري فيها البراهين اذ من شرائط جريان البراهين وجود الامور الغير المتناهية بالفعل واما بعد الانتزاع فلها وجود بالفعل في العقل الا انه ليس هذا الوجود على سبيل الاجتماع بل على سبيل التعاقب لان هذا الوجود تابع للانتزاع وانتزاع الامور الغير المتناهية دفعة محال لا يتصور الا تعاقبا فكل مرتبة من مراتب تلك الامور الغير المتناهية لا تكون الا متناهية فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل حتى يجري في تلك العدمات براهين ابطال التسلسل قال بعض الفضلاء للمشكك ان يقول ان الاعداد اذا انعدمت في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر فاعدامها اما موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر او معدومة والثاني باطل والا لزم وجود الاعداد في نفس الامر لان عدم عدم الشيء يستلزم وجود الشيء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فتعين الاول وح اما ان تكون تلك الاعدام موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بحسب منشا الانتزاع او بانفسها الاول بط لانها اما ان تنتزع من الاعداد المعدومة في نفس الامر او تنتزع عن غير تلك الاعداد والاول بط لان الاعداد معدومة في نفس الامر والاعدام موجودة في نفس الامر فالمعدوم في نفس الامر كيف يكون منشا لانتزاع الموجود فيها والثاني ايضا باطل ضرورة ان عدم العدد كيف ينتزع من غير العدد فتعين ان تلك الاعدام موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بانفسها لا بحسب منشا الانتزاع فتكون موجودة غير متناهية بالفعل فيجري فيها البراهين وفيه ان وجود الممكن زائد على نفسه ففرق بين كون الواقع ظرفا لوجود شيء وبين كون الواقع ظرفا لذلك الشيء نفسه فالشيء اذا كان موجودا في الواقع يكون ظرفا لنفس وجود ذلك الشيء لا لوجود ذلك الوجود فكذلك اذا كان الشيء معدوما في الواقع يكون الواقع ظرفا لنفس عدم ذلك الشيء لا لوجود ذلك العدم فكيف يقال ان الاعدام موجودة في نفس الامر لان الواقع ليس ظرفا لوجودها انما هو ظرف لنفسها فتدبر قوله ومعنى استلزام الخ دفع دخل مقدر تقريره ان العدمات لما كانت من الامور الانتزاعية فلا يكون بين عدم الاقل وعدم الاكثر استلزام الا اذا كان بين انتزاع هذين العدمين استلزام وليس كذلك فانه

عدم الاربعة وتنفك عن عدم الخمسة فانتزاع عدم الاربعة لايستلزم انتزاع عدم الخمسة فلم قال المص فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر و
توضيح الدفع ان مقصود المص بالاستلزام ليس الاستلزام بين نفس عدم الاقل وعدم الاكثر ولا بين انتزاع عدم الاقل وانتزاع عدم الاكثر حتى
يرد ما اورد المورد بل مقصوده الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وصحة انتزاع العدم من الاكثر ولا ريب في ان الامر كذلك فانه اذا
صح ان ينتزع العدم من الاقل صح ان ينتزع العدم من الاكثر فتامل قوله فلا يكون تلك الخ مربوط بقوله وتلك العدمات الخ فهو من تتمة
اعتراض القائل قوله فان قلت الخ هذا جواب لقوله لقائل الخ توضيحه ان المقصود من اثبات لاتناهي العدمات ان يجري برهان التطبيق
مثلا في تلك العدمات الغير المتناهية المترتبة وكونها امورا انتزاعية لا يمنع جريان برهان التطبيق مثلا لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري
فيها برهان التطبيق بتعيين جملتين متناهيتين المبدء واحدة منهما ناقصة من الاخرى بمرتبة وتطبيق المبدئين وغيرهما من المراتب مع ان تلك الاجزاء اجزاء وهمية انتزاعية غير
موجودة في الخارج بالفعل بالوجودات المتمايزة على صفة عدم التناهي فكذلك هذه العدمات وان كانت من الامور الانتزاعية الغير الموجودة في الخارج
بالفعل لكنه يمكن جريان برهان التطبيق فيها قوله لان الاجزاء المقدارية الخ اعلم اولا ان الاجزاء المقدارية هي الاجزاء التي يحصل بها تقدر الجسم
كالنصف ونصف النصف وغيرهما وليس المراد منها الاجزاء التي يحصل منها تقوم الجسم وحقيقته نوعية كانت او جنسية او شخصية فان الاجزاء
المقومة للحقيقة الجنسية اثنان الهيولى والصورة الجسمية وللحقيقة النوعية هما مع الصورة النوعية وللحقيقة الشخصية هي مع الصورة الشخصية
وبالجملة ليست الاجزاء المقومة غير متناهية والاجزاء الغير المتناهية ليست الا الاجزاء المقدارية وثانيا ان النسخ ههنا مختلفة وقع في بعض النسخ
لفظ المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فح يكون المراد اجزاء البرهان في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي كما يعتقده المتكلمون
المثبتون للجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى عليك ان الكلام على طور الحكماء والكتاب على طورهم لا على طور المتكلمين على ان الحق ان الاجزاء المقدارية
الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لا يجري فيها برهان التطبيق كما سيأتي مفصلا ووقع في البعض لفظ الغير المتناهي بعد قوله الجسم
المتصل فهو صفة للجسم المتصل ووقع في البعض لفظ الغير المتناهية بعد قوله الجسم المتصل فهو يحتمل ان يكون صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره
المحقق البهاري ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان يكون صفة للاجزاء وح يكون الالف واللام في الجسم المتصل للعهد اشارة الى الجسم المتصل الغير
المتناهي فما وقع من المحقق البهاري من انه لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء مما لست احصله نعم لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء ويكون المراد
من الجسم المتصل المتناهي لانه يصير الحاصل ح ان برهان التطبيق جار في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ولا يخفى ما فيه فان
الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ليست موجودة في الخارج بنفسها انما وجودها بحسب المنشأ اعني الجسم المتصل المتناهي وهو امر واحد
متناه ليس فيه تعدد وتجزى بالفعل فكيف يجري برهان التطبيق في المتناهي ولو جرى البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لزم الجزء الذي
لا يتجزى ولو كان بالقوة كما هو مشرب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل وهذا خلاف مذهب الحكماء وان قيل ان المراد جريان البرهان
في تلك الاجزاء بعد ان تخرج غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية قلنا هذا لا يناسب الجواب فان حاصل الجواب ان
الاجزاء ليست موجودة في انفسها انما وجودها بمنشأ انتزاعها والاجزاء حين تخرج على صفة اللاتناهي من القوة الى الفعل في الازمنة
الغير المتناهية تكون موجودة في انفسها لا بمنشأها فهو لا يتسق الجواب عليه قوله لامتناع الخ دليل على ان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل
الغير المتناهي اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج وتوضيحه ان الجسم المتصل المتناهي جزء للجسم المتصل الغير المتناهي بلا ريب وقد تقرر
عند القوم ان الجسم المتصل المتناهي قابل للانقسامات الغير المتناهية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن البين ان فعلية جميع اجزاء الكل
تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه فاذا كان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي موجودة بالفعل يلزم فعلية جميع اجزاء الجسم
المتصل المتناهي وهذا بط لاستلزامه تركب الجسم المتناهي المقدار عن الاجزاء الغير المتناهية الموجودة بالفعل فاذا بطل اللازم فقس
عليه حال الملزوم فعلى ما قررنا انقطع عرق ما توهم من ان الدليل وهو قوله لامتناع الخ لا ينطبق على الدعوى فان الدليل يدل على ان الاجزاء
المقدارية للجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة في الدليل على الدعوى وهو ان الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي انتزاعية فتدبر ثم اعلم ان الاجزاء
المقدارية التحليلية غير متناهية بالقوة عند الحكماء وقال النظام من المعتزلة انها غير متناهية بالفعل وذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الى انها متناهية
بالقوة وقال المتكلمون انها متناهية بالفعل واوله الفرق في المبسوطات قوله قلت الخ رد للجواب توضيحه ان قياس تلك العدمات على الاجزاء المقدارية

الغير المتناهية للجسم الغير المتناهي قياس مع الفارق لان تلك الاجزاء المقدارية وان ليست موجودة في الخارج بانفسها الا انها موجودة
بوجود منشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي وهذا القدر يكفي في جريان البرهان واما تلك العدمات فليست موجودة غير متناهية بانفسها ولا
بمنشأ انتزاعها فان منشأ انتزاعها الاعداد المعدودة لا الموجودة فكيف يجري في تلك العدمات برهان التطبيق فان من شرائط جريان البرهان
وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بانفسها او بمنشأ انتزاعها فان قلت ان التطبيق لكونه نسبة بين الشيئين يقتضي ان يكون وجود كل منهما
ممتازا عن وجود الآخر والاجزاء الغير المتناهية بحسب المنشأ متحد وجودا فكيف يجري فيها البرهان بل انما يجري البرهان في الجسم المتصل الغير
المتناهي بتطبيق الجسم المتصل الزائد على الجسم المتصل الناقص على انه لو كفى في جريان البرهان الوجود بحسب المنشأ فيجب ان يجري البرهان في
الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للجسم المتصل المتناهي لان تلك الاجزاء ليست اختراعية محضة بل هي موجودة في الخارج بوجود المنشأ
وهذا خلاف مسلك الحكماء قلت لا نم ان كون التطبيق نسبة يستدعي ان يكون وجود كل من الشيئين متمازا عن وجود الآخر انما يستدعي وجودهما في
الواقع وهذا حاصل في الاجزاء الغير المتناهية المقدارية فالجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيه البرهان بحسب تطبيق المتصل الزائد على المتصل الناقص وبحسب
تطبيق الاجزاء المتساوية الغير المتناهية على تلك الاجزاء واما الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للجسم المتناهي فلا تكون الا متناقضة فلما طوبق مبدء
منها على مبدء آخر لا يلزم ان يحصل التفاوت في الجانب الآخر وهو جانب عدم التناهي حتى يلزم الخلف لانها لم تكن متساوية فيجوز ان يكون التفاوت
بينهما في الاوساط فلا يجري فيها البرهان وللقائل ان يقول ان الاعدام الغير المتناهية المترتبة للامور الغير المتناهية المجتمعة فينا منشأ انتزاعها ليس
الا النفس وهي موجودة في الخارج فلا فرق بين هذه الاعدام وبين الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي فالقياس صحيح لا غبار
عليه فتدبر قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية معلقا على قوله غير موجودة في الخارج اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية
اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول بطلان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا
تسخن بعض المتصل وبترد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض حار وهذا البعض بارد وثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك
الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيه يلزم تركبه بالفعل من اجزاء غير متناهية
فثبت انها موجودة بوجود واحد فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه الاجزاء
ويفرض فيه شيئا دون شيء فبطل ما توهم من انها حقائق متعددة موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس
له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل
والجزء يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه لما حققت ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء
فاحسن اعمال الروية ولكن ملى سلامة القريحة انتهت قوله فيها وتفصيله اي تفصيل ان الاجزاء الانتزاعية الغير المتناهية غير موجودة في الخارج
بوجود مغاير عن وجود الكل قوله فيها ان الاجزاء التحليلية الخ اعلم اولا ان الاجزاء على اقسام منها الاجزاء الخارجية وهي عندهم اجزاء متخالفة
الحقيقة والوجود لا يصح الحمل بينها وعلى الكل كالهيولى والصورة للجسم ومنها الاجزاء الذهنية وهي عندهم اجزاء متحدة في الوجود ويصح الحمل
بينها وحملها على الكل فهي اجزاء مختلطة التحصل في الخارج مع كلها لا تمايز بينها الا في لحاظ الذهن ولهذه الاجزاء تقدم على كلها ذهنا
لا خارجا ومنها الاجزاء التحليلية وهي اجزاء متشابهة في الحقيقة ومشابهة للكل فيها كذا في الدوحة الميادة تحصل بتحليل الجسم اي بابطال هيئته
الوحدانية باعانة الوهم وتعيين الوهم كل واحد واحد من تلك الاجزاء في حد من غير ان يفرق تلك الاجزاء في الخارج ومنها
الاجزاء التفكيكية وهي اجزاء تحصل من تفريق الجسم الى تلك الاجزاء في الخارج وهي على قسمين قطعية تحصل بالقطع بنفوذ آلة من سكين
وكسرية تحصل بالكسر من دون القطع اي بلا نفوذ آلة وثانيا ان الاجزاء التحليلية والتفكيكية تحصلان بالتحليل والتفكيك وهما متاخران عن وجود الكل فهذه
الاجزاء تكون متاخرة عن وجود الكل ولما كانت هذه الاجزاء اجساما تكون مقدارية بلا ريب وثالثا ان الاجزاء التحليلية اجزاء مسامحة اذ الجزء
ما يتركب منه الكل ولا تركيب للجسم المتصل من اجزاء التحليلية الا انه لما كانت الاجزاء التحليلية منتزعة عن الجسم بحيث يذهب اوهام العامة
الى تركب الجسم منها يطلق لفظ الاجزاء عليها فتدبر قوله فيها اما معدومة صرفة اي لا تكون موجودة في الخارج

١٥١ هذا على تفصيل والا فالاجزاء التحليلية متحققة في جميع الجسم ١٢ رضا

لا بانفسها ولا بمنشاء انتزاعها قولہ فیہا او موجودۃ متعددۃ ای تکون موجودۃ بوجودات متمایزۃ فی الواقع فی ضمن الکل و یکون وصف التعدد عارضا لہا حال وجودہا فی ضمن الکل قولہ فیہا واما موجودۃ واحدۃ ای تکون موجودۃ حال کونہا واحدۃ بوحدۃ المنشاء فوجودہا لیس الا وجود المنشاء والمعنی ان الموجود فی الواقع واحد وہو الجسم لکن ینسب ہذا الوجود الی الاجزاء قولہ فیہا ربما تقع موضوعات للقضایا الخارجیۃ فیثبت لہا الاحکام الخارجیۃ فلا بد لتلک الاجزاء من الوجود فی الخارج اما بنفسہا او بمنشاء الانتزاع فلا تکون معدومۃ صرفۃ قولہ فیہا بعض المتصل الخ اورد ان الجسم المتصل اذا کان مرکبا عنصریا ففیہ الاجزاء الترکیبیۃ وہی البسائط العنصریۃ فالحکم علی ذلک الجسم تسخن البعض وتبرد البعض یجوز ان یکون باعتبار تلک الاجزاء ای البسائط العنصریۃ لا باعتبار الاجزاء التحلیلیۃ حتی یبطل کونہا معدومۃ صرفۃ و اجیب بان المراد من الجسم المتصل الاتصال فیہ حقیقی لیس فیہ اجزاء بالفعل کالبسیط العنصری لا ما ہو مرکب من العناصر الاربع فلا ایراد قولہ فیہا یستلزم الخ المشہور علی افواہ القوم ان ثبوت الشیٔ للشیٔ فرع ثبوت المثبت لہ ولما نوقض علیہ بانہ لا تتحقق الفرعیۃ فی قولنا زید موجود لان ثبوت الوجود لزید لو کان فرعا لوجودہ فان کان ہذا الوجود عین ذلک الوجود یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ وہو دور او غیرہ فنتکلم فیہ وہکذا فیلزم کون الشیٔ الواحد موجودا بوجودین بل بوجودات غیر متناہیۃ وہو باطل بالبداہۃ انکر المحقق الدوانی الفرعیۃ واقر بالاستلزام وقال ان ثبوت شیٔ لشیٔ یستلزم ثبوت المثبت لہ وتبعہ المحشی ؒ وفیہ انہ علی ہذا التقدیر یکون ثبوت شیٔ لشیٔ ملزوما وثبوت المثبت لہ لازما والملزوم مقدم علی اللازم فیلزم ان یکون ثبوت المثبت لہ متاخرا وثبوت المحمول لہ مقدما وہذا مما یکذبہ العقل المستقیم اللہم الا ان یقال ان المراد بالاستلزام عدم الانفکاک ولیس المراد منہ اللزوم المتعارف اللازم فیہ تقدم الملزوم علی اللازم فتدبر قولہ فیہا فلو کانت تلک الاجزاء متعددۃ فیہ ای فی الجسم بان تکون متحازۃ متمایزۃ ویحصل من مجموعہا الجسم وقد ثبت ببطلان الجزء الذی لا یتجزی ان الاجزاء التحلیلیۃ غیر متناہیۃ فیلزم ترکب الجسم من الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل فیرجع الی مذہب النظام واللازم باطل بالبراہین الموردۃ فی موضعہ فالملزوم مثلہ قولہ فیہا فثبت انہا ای الاجزاء موجودۃ بوجود واحد وہہنا اشکال تقریرہ انہ لو کانت الاجزاء متحدۃ فی الوجود مع الکل یصح الحمل بین الاجزاء المتصلۃ وبینہا وبین الکل واللازم باطل فلا یقال ہذا الذراع نصفہ او نصف نصفہ وہکذا واجاب عنہ رئیس المتاخرین بان الحمل ہو اتحاد الطرفین فی وجود علی ان یکون کل منہما امرا براسہ لا ان یکون شیٔ منہما بعضا من الآخر واتحاد الاجزاء المقداریۃ علی انہا ابعاض المتصل الکل فلم یوجد ہہنا مناط الحمل وفیہ ان اتحاد الاجزاء الذہنیۃ کالجنس والفصل مع الکل لیس علی انہا امور براسہا بل علی انہا ابعاض الکل فینبغی ان لا یصح الحمل ولیس کذلک اجاب عنہ المحشی فی حاشیتہ علی شرح الہیاکل بان المتصل الکل حال الاتصال لہ وجود خارجی وکون الکل بحیث ینتزع منہ الاجزاء وجود وہمی للاجزاء فوجود الکل واحد ینسب الی الاجزاء التحلیلیۃ مسامحۃ فلا اتحاد بین الکل والاجزاء فی الوجود حتی یصح الحمل واعترض علی ہذا الجواب القاضی السندیلی بان المشتق عند المحشی معنی بسیط ینتزع عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم بہ فالموصوف موجود خارجی وکون الموصوف بحیث ینتزع عنہ معنی المشتق وجود وہمی للمشتق فینبغی ان لا یصح الحمل بین المشتق وموصوفہ وفیہ ان ہذا القدر من الاتحاد الذی بین الاجزاء والکل ای کون الکل بحیث ینتزع منہ الاجزاء لا یکفی للحمل بین الاجزاء والکل واما حمل المشتق علی موصوفہ فلیس بہذا القدر بل فیہ ارتباط زائد یدرک بالبداہۃ ولیس ذلک الارتباط بین الاجزاء التحلیلیۃ والجسم ولا طاقۃ لنا الی ان نفسر ذلک الارتباط تفسیرا جامعا ومانعا کما قالوا فی الحلول انہ اختصاص شیٔ بشیٔ بحیث یکون الاول نعتا والثانی منعوتا کما بین السواد والجسم لا کما بین الحال وذیہ وبین المکان والمتمکن والتفرقۃ بین ہذا وذلک یدرک بالبداہۃ ولا یطاق بیانہ قولہ فیہا فلیس تفریع علی ما تقدم من ان الاجزاء موجودۃ بوجود واحد قولہ فیہا الا امتداد ای جسم واحد متصل ممتد بامتداد واحد قولہ فیہا من غیر ان یکون ای بالفعل فی الخارج قولہ فیہا فبطل ما توہم الخ تفریع علی ما تقدم من ان الموجود فی الخارج واحد لا کثرۃ فیہ والمتوہم الفاضل قاحسین الخوانساری فی حاشیتہ الحاشیۃ القدیمۃ وحاصل ما توہم ان الاجزاء التحلیلیۃ حقائق متعددۃ موصوفۃ بصفۃ التعدد بالفعل وکلہا مع ہذہ الصفۃ موجودۃ بوجود واحد قولہ فیہا کیف الخ تائید لبطلان ما توہم ای کیف لا یبطل فان الوجود عبارۃ عن نفس الموجودیۃ المنتزعۃ لا عن شیٔ بہ الموجودیۃ فہو معنی مصدری والمعنی المصدری لیس لہ فرد الا الافراد الحصصیۃ والافراد الحصصیۃ تحصل بالاضافۃ او التوصیف فتعدد الوجود المصدری ووحدتہ تابع لتعدد المنسوب الیہ

۴۱ قولہ فیہا وراد … ۴۲ … المولوی … ۴۳ … قال الاجزاء التحلیلیۃ عند الخوانساری متحدۃ بالماہیۃ مختلفۃ بالہویات …

وحدة فكيف يعقل ان تكون تلك الاجزاء حقايق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل ويعرضها الوجود الواحد قوله فيها قال بهمنيار الخ هذا
تائيد ثان لبطلان ما توهم بوجه آخر مع قطع النظر عن وحدة الوجود وحاصله ان ما توهم من ان الاجزاء هويات متعددة لا يصح فان بهمنيار
قال في التحصيل ان الماء والخمر مختلفان بالحقيقة لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال فان الموضوع للمتصل بالحقيقة ما هو جسم بسيط متفق
بالطبيعة فكذا لا يصح ان يكون وحدة بالاتصال بين امور متحدة بالماهية ومختلفة الهوية وكل جسم متصل واحد فلا بد من ان يكون اجزاؤه
متفقة والا كيف يحصل الاتصال قوله فيها البسيط اعلم ان البسيط يقال عندهم على معان منها ما لا جزء له كالعقول ومنها المبسوط كالارض
الواسعة ومنها العرض المنقسم في جهتين اعني السطح ومنها ما يكون اقل اجزاء بالنسبة الى شيء آخر كالقضايا البسيطة بالنسبة الى القضايا المركبة
ومنها ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة والمراد ههنا هذا المعنى الآخر والشاهد عليه قوله متفق بالطبع فكانه بيان للموصوف
فتدبر قوله فيها وكذا ما قيل معطوف على قوله ما توهم اي كذا بطل ما قيل والقائل الفاضل آقا حسين الخوانساري قوله فيها اذا قايس اي
لاحظ معنى الكل والجزء قوله فيها متاخر عنه اي عن الكل لان الجزئية صفة تكون عارضة للجزء من حيث انه بضعة من الكل قال بحر العلوم رح
وصف الجزئية مضائف لوصف الكلية وكل مضائف مفتقر في عروضه الى موضوع المضائف الآخر انتهى قوله فيها لما حققت دليل لبطلان ما قيل
قوله فيها امر واحد فليس الوجود في الخارج الا للكل والاجزاء موجودة بوجوده فكيف يحكم بتقدم ذات الجزء التحليلي في الخارج على الكل قوله فيها معان
الخ هذا رد على ما هو المتبادر من قول ذلك القائل من تخصيص تاخر وصف الجزئية عن الكل في الجزء التحليلي قوله فيها في كل جزء سواء كان تحليليا
او غيره قوله فيها القياس الروية بفتح الراء وكسر الواو التفكر في القاموس روّيت في الامر نظرت وفكرت والاسم الروية كذا في حاشية بعض الاعلام رح قوله
ثم لا يخفى الخ الغرض منه دفع ايراد يرد على ظاهر قول المص من تخصيص الامر الزائل بالاعداد وحاصل الايراد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد
لم لا يجوز ان يكون الامر الزائل بالادراك امرا آخر غير العدد فكيف يجري فيه برهان المص الا انه لا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة
انفسها ولا من جهة اعدامها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر هناك وحاصل الدفع ان هذا البيان من المص يجري في اعدام
المعدودات ايض كما يجري في اعدام الاعداد فلا تخصيص وانما خص المص الاعداد بالذكر لاتصافها بالاقلية والاكثرية بالذات فانهم قالوا
ان الاكثرية والاقلية والزيادة والنقصان من اعراض الكم او لاحق صفات المتكم ثانيا فكما ان الاستلزام بين الاقل بالذات والاكثر بالذات
وجودا وعدما يكفي للبيان كذلك الاستلزام بين الاقل بالعرض والاكثر بالعرض وجودا وعدما فحال المعدودات يعلم بالمقايسة على
الاعداد ولا يتوهم ان الاستلزام بالذات يجوز ان يكون كافيا دون الاستلزام بالعرض لان الغرض من هذا البيان جريان
البراهين ومنها برهان التطبيق ويكفي في جريانه تعيين المراتب باي وجه كان بالذات او بالعرض قوله مستلزم لعدم الاكثر بالعرض
لا يقال ان عدم الاثنين يستلزم عدم الثلثة بحكم استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر فلو كان حال المعدودات ايضا كذلك كما قال
المحشي يلزم انعدام المعدودات الثلث كزيد وخالد وبكر بانعدام واحد منها وليس كذلك لانا نقول معنى استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر استلزام
انعدام الاقل لانعدام الاكثر من حيث انه مجموع لا انعدام جميع اجزائه ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدودات الثلثة من حيث هو مجموع
بانعدام واحد منها قال المصنف وتبين بطلان هذا اي اجتماع العدمات الغير المتناهية المرتبة فينا بالفعل في الحكمة باجراء البراهين منها
برهان التطبيق فيقال في اجرائه في العدمات على ما قال بعض الفضلاء ان سلسلة العدمات لو كانت غير متناهية موجودة مع الترتيب
نفرض لها مبدءا هو عدم الاثنين في المرتبة الاولى وبعده عدم الثلثة في المرتبة الثانية وبعده عدم الاربع في المرتبة الثالثة وهكذا
الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءها عدم الثلثة ولا مرية في ان هذه السلسلة جزء من السلسلة الاولى
لانها مشتملة عليها مع امر زائد هو عدم الاثنين فاذا طبقنا احدهما على الاخرى لا بايقاع حركة حتى تحقق المحاذاة بين مراتب السلسلتين
بل بايقاع مرتبة من احدى السلسلتين بازاء مرتبة من السلسلة الاخرى في لحظ العقل بحيث يحكم العقل حكما واقعيا
بان كما في سلسلة الكل مبدء اعني عدم الاثنين كذلك بازائه مبدء في سلسلة الجزء اعني عدم الثلثة وكما ان في
الاولى ثانيا كذلك في الثانية ثان وهكذا فاما ان يكون بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية لزم
مساواة الكل والجزء وهو باطل ضرورة او لا فينقطع سلسلة الجزء فثبت تناهيها فيلزم تناهي الكل لانه ما زاد عليه الا بواحد

له ١٢ مولانا عبد العلي ١٢٩٠ھ ١٢ المولوي غلام يحيى رحمه الله

فيلزم تناهيها وهو المطلوب واذا ابطل عدم تناهي العدمات ابطل ملزومه وهو الازالة لان بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم
قال المصنف فتبين الفاء للتفريع على ما تقدم بهذا البرهان المتقدم ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا تحصيل الصورة لا ازالة
لشئ قوله وايضا تبين الخ غرض المحشي اتيان دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتحريره انه كما
تبين كون العلم بحصول صورة لا بزوال امر بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين كون العلم بحصول الصورة بدليل آخر وهو ان العلم
يتصف بالمطابقة للمعلوم واللامطابقة لغير المعلوم بان يقال العلم مطابق للمعلوم وغير مطابق لغير المعلوم ولا شئ من الزوال
او الازالة يتصف بالمطابقة واللامطابقة لانه معنى مصدري لا يصلح الاتصاف بشئ منهما كما لا يخفى فانتج الشكل الثاني المذكور
انه لا شئ من العلم بازالة او زوال فظهر ان العلم بحصول الصورة لا بزوال امر وهو المطلوب لا يذهب عليك توهين هذا الدليل بالوجوه الاول
ما اورده القاضي السنديلي ومحصله انه ان اراد المستدل ان طبيعة العلم مقتضية للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة فمم كيف والعلم الحضوري
لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة لان المطابقة بين العلم والمعلوم فرع الاثنينية وفي العلم الحضوري هو والمعلوم متحد فلا اثنينية فلا مطابقة وان
اراد اقتضاء العلم للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة لا من مقتضاء الطبيعة بل من خارج فذلك لا يفيد اذ يجوز ان يكون العلم زوالا لا يوجد اقتضاؤه
للاتصاف بهما لان اقتضاءه كان من خارج فيجوز ان يعدم بانعدام ذلك الخارج وفيه انا نختار ان طبيعة العلم بالاشياء الغائبة عنا تقتضي الاتصاف
بهما لا طبيعة العلم مطلقا حتى يرد عليه المنع فتدبر والثاني ما اشار اليه المحشي بقوله فتامل ووجهه في الحاشية المنهية بقوله وتوجيهه ان العلم على تقدير كونه زوال الامر
نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث هو حاصل
متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا كذلك الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهت وتوجيها
ان العلم لو كان بزوال امر فلا يكون عبارة عن نفس الازالة ونفس الزوال حتى يلزم ان لا يتصف العلم بالمطابقة واللامطابقة بل العلم على هذا
التقدير عبارة عن نفس الزائل كما ان العلم على تقدير كون العلم بحصول صورة ليس عبارة عن نفس التحصيل ولا عن نفس الحصول بل يكون عبارة عن
نفس الحاصل ولا ريب في ان الامر الحاصل من حيث هو حاصل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول فكذلك
الامر الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى الازالة او الزوال فالتحصيل والحصول والازالة والزوال
متساوية في عدم الاتصاف بهما والحاصل والزائل متساويان في الاتصاف بهما فكيف يستدل على كون العلم بالحصول دون الزوال باتصاف العلم بهما
وفيه ان الادراك والعلم صفة قائمة بالمدرك كما مر من المحشي والامر الزائل من حيث انه زائل عن النفس المدركة ليس بقايم في النفس المدركة فلا
يكون العلم عبارة عن الزائل من حيث انه زائل كيف وان الزائل من حيث انه زائل معدوم محض فكيف يقال للنفس المدركة انها عالمة اذ صدق
المشتق اي العالم مع انتفاء المبدأ ممنوع بل يكون العلم عبارة على تقدير الزوال عن زوال الامر الثابت القائم بالنفس المدركة ولا ريب في ان هذا الزوال
لا يتصف بالمطابقة والثالث انه ماذا اراد المستدل بالمطابقة للمعلوم ان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم بمعنى اتحادهما بحسب الذات وتحقيقه
مع تغاير اعتباري فلو جوز كون العلم بزوال امر لا يسلم اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى وبالضرورة لا يسلمها الخصم وان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم
بحسب الكشف بان يكون العلم كاشفا للمعلوم فمسلم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى لكن عدم تحقق المطابقة بهذا المعنى بين العلم والمعلوم
على تقدير كون العلم زوال الشئ ثابتا للنفس ممنوع فيجوز ان يكون العلم عبارة عن الزوال ويكون مطابقا للمعلوم بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة معنى آخر
فينبغي ان يبين حتى نتكلم فيه قال المصنف ولان ما عطفا هذا القول على قوله السابق اذ حالة العلم الخ استدلالا على ان العلم بحصول صورة فينا والحاصل ان
كون العلم تحصيلا اي على نهج التحصيل لا ازالة اي لا على نهج الزوال هو من الامور الوجدانية البديهية التي نجدها في انفسنا وقلوبنا ولا نحتاج فيها الى
بيان ودليل قوله والاستدلال الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لما كان كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا والبديهي ما لا يستدل عليه فلا يصح
الاستدلال على كون العلم بحصول الصورة مع ان المصنف استدل عليه وحاصل الدفع انا لا نم ان الاستدلال ينافي البداهة ويوجب
النظرية لان غاية ما لزم من الاستدلال الحصول بالنظر لا التوقف عليه ولا يلزم منه النظرية كيف والنظري ما يتوقف على النظر
لا ما يحصل بالنظر ويوجد بعده فيجوز ان يكون كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا وقد استدل عليه وحصل
بالنظر ولا مضايقة فيه اذ المطلوب المذكور مع كونه حاصلا بالنظر لا يتوقف على النظر بمعنى انه يمتنع

بدون النظر لحصول ذلك المطلوب بالوجدان بدون النظر ايضا ولا يترتب ذلك المطلوب ايضا على النظر الترتب في الحقيقة على زوال الخفاء
فلو زال خفاء ذلك المطلوب بوجه آخر بدون تلك المقدمات المرتبة في كلام المص لكان المطلوب حاصلا صراحة ولكن تقول ان ما اورده المص
ليس بدليل حقيقة بل هو تنبيه على كون العلم بحصول الصورة يزيل خفاءه والمدعى بديهي وما قال بعض الاعاظم من ان ما ذكره المص تنبيه على
كون العلم بحصول الصورة لئلا يغفل عنه ففيه ان التنبيه لازالة الخفاء في البديهي لا لعدم الغفلة فتفكر قال المحشي في الحاشية المنهية في بيان
الفرق بين التوقف على النظر والحصول بالنظر التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى لولاه
لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه وممتنعا بدونه فافهم انتهت اعلم اولا ان التوقف يستعمل بمعنيين الاول التوقف الحقيقي
والتوقف التام وهو بمعنى انه لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف والثاني التوقف بمعنى الترتيب ويقال له التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء
وهو انه اذا وجد الموقوف عليه وجد الموقوف وثانيا ان توضيح حاشية الحاشية ان التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى
الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا على ذلك الشيء او ممتنعا بدون ذلك الشيء لان ما يحصل بالشيء لا يخلو اما ان
يكون مصاحبا لذلك الشيء وملابسا له اتفاقا بدون علاقة التاثير بان يكون الباء في بالشيء للملابسة فح لا يكون مترتبا على ذلك الشيء ولا ممتنعا
بدون ذلك الشيء كالموت الملابس بشرب الماء الصافي فانه ليس مرتبا على شرب الماء ولا ممتنعا بدون شرب الماء اذ قد يوجد شرب الماء بدون الموت
بدون شرب الماء واما ان يكون حاصلا بسبب ذلك الشيء بان يكون الباء في بالشيء للسببية وهو يحتمل وجهين الاول السبب التام بمعنى انه يكون ذلك الشيء
سببا تاما لهذا الامر الحاصل فح يكون هذا الامر الحاصل مرتبا على ذلك الشيء وممتنعا بدونه والثاني السبب في الجملة فح يجوز ان يكون ذلك
الشيء من العلل المستقلة المتواردة المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيقال ان هذا الامر الحاصل حاصل بذلك الشيء وبسببه بمعنى ان ذلك الشيء
كان له دخل في حصول هذا الامر الحاصل وكان ذلك الشيء موقوفا عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء وهذا الامر الحاصل مترتب على ذلك الشيء
وليس هذا الامر الحاصل ممتنعا بدون ذلك الشيء لانه يجوز ان يعدم ذلك الشيء ويقام مقام ذلك الشيء علة اخرى من العلل المستقلة المتواردة
المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيتحصل هذا الامر ايضا وتعينك على فهم ان الحاصل بالشيء لا يلزم ان يكون ممتنعا بدونه ما يقال ان البديهي
يحصل بالتنبيه مع ان البديهي لا يمتنع بدون التنبيه كما لا يخفى ومما يجب على ان اطلعك عليه انهم عرفوا البديهي بما لا يتوقف حصوله على
النظر والنظري بما يتوقف حصوله على النظر واعترض عليه بان التوقف على النظر عبارة عن ان لا يمكن ان يحصل بدون النظر كما هو التوقف الحقيقي فعلى هذا التقدير كل مفهوم
بديهي ولا يكون واحد من المفهومات نظريا لان كل واحد من المفهومات يمكن ان يكون حاصلا بغير النظر كما لصاحب القوة القدسية فليس مفهوم
من المفهومات متوقفا على النظر واجاب عنه المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وتوضيحه ما افاده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده
بقوله ان المراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفائه وفي
تعريف البديهي الحصول المطلق الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم التي تحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد
فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر اي ما يكون فرد من افراد حصوله ونحو من انحائه موقوفا على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله
المطلق على النظر اي ما لا يكون جميع افراد حصوله وانحائه موقوفا على النظر بان لا يكون نحو من انحائه متوقفا عليه فالمعلومات التي تحصل
بالنظر وغيره نظريات اذ يصدق عليها انه يتوقف فرد من حصولها ونحو من انحائه على النظر وهو الفرد الذي حصل بالنظر لا بديهيات
فما حصل لصاحب القوة القدسية فهو نظري ايضا لان بعض انحائه وهو حصوله للفاقد موقوف على النظر وهذا يكفي للنظرية انتهى
فتدبر ثم اعلم انه لما ثبت سابقا من كلام المصنف ان العلم بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول الصورة فقال في الامر الحاصل في الذهن
عند العلم باحد المعلومين كزيد مثلا غير الامر الحاصل في الذهن عند العلم بالمعلوم الآخر كعمرو مثلا لما سبق سابقا قوله اي والا الخ هذا تفسير
لقول المصنف ما سبق وتوضيحه انه لو لم يكن الامر الحاصل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للامر الحاصل عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الحاصلان
فيلزم ان يكون العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه الملازمة اتحاد الحاصل
الذي هو العلم قوله وذلك الخ دفع توهم مقدر مورده قول المصنف والا الخ وتقريره انه لا يلزم من كون الحاصل عند العلم بزيد متحدا مع الحاصل
عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للحاصل الواحد حصولان يكون احدهما علما لزيد مثلا والآخر

المولوي محمد عظيم

علما بالعمرو مثلا فبحسب الحصولين يتعدد العلمان وان اتحد الحاصل فلا يلزم على تقدير اتحاد الحاصل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اى كون
العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الحاصل ثابت لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد بناء على ما هو من المشهورات بل هو من
الوجدانيات من ان الحصول بمعنى مصدرى وتعدد المعنى المصدرى ووحدته تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته فكيف يعقل ان يكون الحاصل
واحدا ويكون له حصولان كما توهمه المتوهم قال المحشي المحقق فى حاشية الحاشية معلقا على قوله ذلك لان الحاصل الخ هذا البيان على تقدير

كون العلم عين الحاصل ايضا ضرورى اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول آخر
انتهت هذا توهين لما قد يظن وتقريره انه لو كان العلم عبارة عن نفس الحصول دون الحاصل فيتوهم انه لا يلزم من اتحاد الحاصل عند العلمين
اتحاد العلمين لجواز ان يكون لحاصل واحد حصولان وكل حصول علم لشئ فهما علمان وان اتحد الحاصل فيحتاج لدفع هذا التوهم الى هذا البيان
يعنى ان الحاصل الواحد ليس له الخ واما اذا كان العلم عبارة عن نفس الحاصل دون الحصول فلا يحتاج الى هذا البيان اذ لما كان الحاصل
عند العلمين واحدا اتحد العلمان لكون العلم عبارة عن نفس الحاصل وهو واحد فلا يحتاج ح الى قوله ان الحاصل الواحد الخ وحاصل التوهين
ان هذا البيان اعنى ان الحاصل الواحد الخ ليس بمختص بصورة كون العلم عبارة عن نفس الحصول بل كما انه ضرورى على تقدير كون العلم نفس الحصول
كذلك هو ضرورى على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا اذ قد يختلج انه على هذا التقدير اى على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الحاصل لا يلزم ايضا من اتحاد الحاصل
عند العلمين اتحاد العلمين اذ يجوز ان يكون لحاصل واحد حصولان فيكون العلم بهذا اى زيد مثلا عبارة عن الحاصل بحصول والعلم بذلك اى عمرو مثلا عبارة
عن ذلك الحاصل بحصول آخر فلا يلزم اتحاد العلمين وان اتحد الحاصل فيحتاج ح فى دفع هذا الاختلاج الى البيان الذى صرح به المحشي من ان
الحاصل الواحد الخ وبالجملة هذا البيان ضرورى على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد وهن ما قد يظن وتظن
مثل هذا الظن قوله ووجه آخر هذا اما مجرور معطوف على ما فى قول المصنف ما سبق او مرفوع معطوف على حاصل الدليل الاول فيكون التقدير
وله وجه آخر وهذا دليل آخر من المحشي على ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا وتقريره على وجه البسط انه قد اشتهر فيما بين
القوم ان النفس فى آن واحد لا تتوجه الى شيئين فالعلمان لا يجتمعان حدوثا فى الآن فيكون بين العلمين تقدم وتاخر فاذا علم زيدا مثلا لا يعلم
فى هذا الآن عمرا بل يعلمه فى آن آخر فنقول لو كان الحاصل عند العلم بعمرو مثلا عين الحاصل عند العلم بزيد مثلا فلا يخلو اما ان تخلل العدم بان الحاصل
عند العلم بزيد مثلا قد عدم ثم وجد مرة اخرى وعرض له الحصول عند علم عمرو مثلا فيلزم اعادة المعدوم وهو محال او لا تخلل العدم بين الحصولين فاما
ان يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا غير الحصول الذى كان له عند علم زيد مثلا فيلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول اى
يكون الحصول الحادث عند احد هذين العلمين مغاير الحصول الحادث عند العلم بالآخر وهو محال او لا فيلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا بوجودين لان
الحصول والوجود والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة ولا شك فى سخافته او لم يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا بل الحصول
الذى كان للحاصل عند العلم بزيد مثلا صار كافيا للعلم بعمرو مثلا فيكون الحصول عند العلم بعمرو مثلا عين الحصول عند العلم بزيد مثلا فاستوى حال العلم الثانى
وما قبله اذ الحاصل وكذا الحصول فى العلمين واحد وهو من السخائف بلا ريب فقد علم ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا
فافهم وعليك ان تتذكر لما قدرمنا من النقوض والابرامات على مبحث اعادة المعدوم وما اشتهر بين القوم من ان النفس فى آن واحد لا تتوجه
الى شيئين ولعلك تتفطن من هذا التفصيل ان ما اورده ملك العلماء مد ظله من انه لا حاجة الى ابطال لزوم اعادة المعدوم فى هذا التقرير مخدوش
اذ لم يتم بسط هذا التقرير بدون اعتباره كما لا يخفى قال المصنف مفرعا على ان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين اى زيد مثلا غير الامر الحاصل عند العلم
بالمعلوم الآخر اى عمرو مثلا فيلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر عليحدة حاصل فى العقل يطابقه اى يطابق ذلك الامر الحاصل لذلك المعلوم
وهو اى ذلك الامر الحاصل فى العقل العلم به اى بذلك المعلوم دون العلم لما عداه اى ما عدا ذلك المعلوم قوله فان قلت الخ منع على
التفريع توضيحه ان التفريع المذكور باطل فان اللازم من دليل المصنف بطلان الاناطة وهو انما يستلزم كون العلم امرا حاصلا ولا
يلزم منه ان يكون ذلك الامر متصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فانه يجوز ان يكون ذلك الامر العقلى الحاصل
فى العقل بالعرض او بالذات مما لا يجرى فيه المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فكيف يصح قول المصنف فيلزم الخ قوله
كالاضافة الخ مثال لما هو علم وليس مما يجرى فيه المطابقة واللامطابقة فان الاضافة بين العالم والمعلوم علم على ما هو مذهب

جمهور المتكلمين وليست الاضافة ازالة ولا من الامور التي يجري فيها المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم قال بعض الفضلاء ان
الانتساب الى جمهور المتكلمين افتراء على المتكلمين فان جمهورهم ليسوا بقائلين بكون العلم اضافة بل عرفوا العلم بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها
المعلوم والقول بان العلم اضافة انما صدر من الامام الرازي في شرح الاشارات الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم ايها الفلاسفة
انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق وفيه ان هذا الانتساب ليس
بافتراء بل جمهور المتكلمين قائلون بان العلم عبارة عن الاضافة كما ان الامام قائل به نعم محققوا متكلمي الماتريدية قالوا ان العلم صفة ذات اضافة
ينكشف بها المعلوم ويدل على ما قلنا عبارة المواقف مع شرحه ان العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم
والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين بالتعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء
عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه انتهى ومن ههنا ظهر انكشاف ما قال الفاضل الخيرآبادي من ان المراد من المتكلمين
في هذا القول لعله هو الامام الرازي ومن تابعه انتهى فتدبر قوله قلت الخ حاصله ان التفريع المذكور صحيح فان ذلك التفريع ليس على ما لزم من
دليل المص فقط وهو كون العلم امرا حاصلا في العقل بل عليه وعلى مقدمة مطوية ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع
غير المعلوم فبلحاظ ما لزم من الدليل وهذه المقدمة المطوية يلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر مطابق للمعلوم ومشاكل للمعلوم في العوارض المشخصة
مشاكلة تكون موجبة لانتقال الذهن من ذلك الامر الى ذلك المعلوم كمشاكلة صورة بكر له وليس المراد بالصورة الحاصلة الا هذه ولم
يذكر المحشي هذه المقدمة لكونها مشتهرة فاغنى شهرتها عن ذكرها ثم اعلم انه يرد عليه مورد الآمال افاده رئيس العارفين قدوة المدققين استاذ
الكل مولانا نظام الملة والدين قدس سره العزيز بما توضيحه انه ان اراد بالمطابقة مع المعلوم المناسبة الواقعة بين العلم والمعلوم المصححة لكون العلم
مبدء لانكشاف المعلوم فاتصاف كل علم بهذه المطابقة مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون العلم هو الصورة الحاصلة المساوية للمعلوم في الماهية
اذ يجوز ان يكون الكاشف امرا آخر مخالفا للمعلوم بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بها يكون مبدء للانكشاف وان اراد
بالمطابقة مع المعلوم الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم فلا يسلم من يقول ان العلم بالزوال اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى ودعوى الضرورة
في موضع النزاع مما لا يسمع والثاني انه ان اراد بالامر الحاصل الامر الذي يكون منضما في العقل وهو ما يسميه الحكماء بالصورة الحاصلة فذلك
غير لازم من دليل المص على نفي الازالة وان اراد بالامر الحاصل اعم من ان يكون منضما في العقل ومنتزعا عنه فهذا وان كان لازما من
دليل المص الا انا لا نم ان العلم بهذا المعنى يتصف بالمطابقة مع المعلوم بمعنى المشاكلة له ودعوى الضرورة لا يسلمها الخصم والثالث ما اورده
المحشي المحقق رح بقوله لكن لقائل ان يقول الخ توضيحه انه لما كان اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم من الضروريات
فلا حاجة الى ما ذكره المص من المقدمات في نفي الازالة بل يكفي لاثبات المقصود ان يقال من اول الامر بالشكل الثاني كل علم يتصف بالمطابقة
والمشاكلة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم ولا شيء مما سوى الصورة الحاصلة سواء كان زوالا او ازالة او زائلا او اضافة او غيرها
بمتصف بالمطابقة واللامطابقة فينتج ان لا شيء من العلم بما سوى الصورة الحاصلة فعلم ان العلم هو الصورة الحاصلة المتصفة بالمطابقة
واللامطابقة وهو المط وفيه ان الكفاية مسلم الا ان تعيين الطريق لاثبات المدعى ليس من داب المناظرين فالمصنف استدل على
نفي الازالة بوجه آخر ولا ضير فيه قوله فتدبر حتى يظهر لك دفع الايراد الثالث وقال المحشي المحقق في حاشية الحاشية في دفعه اشارة الى

انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون زوال امر ايضا يتصف بها كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بها منحصرا في الامر
الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه زائلا انتهت قوله فيها العلم على تقدير الخ حاصله انا لا نم كلية كبرى القياس
المذكور فان العلم كما انه متصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم على تقدير كونه عبارة عن الامر الحاصل كذلك
العلم على تقدير الزوال ايضا متصف بالمطابقة واللامطابقة فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزوال لا عين الازالة بل عين الزائل وهو
ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فاتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة لا ينحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد
في الامر الزائل ايضا فلما كان المتصف بها منحصرا الخ قوله فيها في حاشية الحاشية اي التي صدرت بقوله تحصيلا للعلم على تقدير الخ ولا يخفى عليك
ما في هذا الدفع فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزائل كما فهمه المحشي بل يكون عين الزوال وهو مما لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بهذا المعنى

لتثبيت التفصيل فالحصول المعني قوله وقد يقال ان الخ المقصود من هذا الكلام ابطال راي المتكلمين القائلين بكون العلم اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم
المنكرين للوجود الذهني وتوضيحه ان العلم ليس عبارة عن النسبة الواقعة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين فلو كان العلم
نسبة فوجوده يستلزم وجود الطرفين يعني العالم والمعلوم مع انا ندرك الذي ليس هو موجود في الخارج فلابد من وجوده والا يلزم وجود النسبة
وتحققها من غير وجود احد طرفيه وهو غير معقول واذ ذاك الشيء ليس موجودا في الخارج كما هو المفروض فلابد من ان يكون موجودا في الذهن
ولا ريب في ان الوجود ذهنا كان او خارجا يستلزم التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فثبت في الذهن ماهية المعلوم بنفسها حال كونها معروضة
للتشخصات الذهنية وهذه هي الصورة الحاصلة وتبين ان هذه الصورة كافية للانكشاف لكون هذه الصورة متحدة مع المعلوم في الماهية
ومشاكلة اياه في العوارض فصارت تلك الصورة علما وهو المطلوب ولا اظنك مرتابا في ان هذا الدليل يبطل كون الاضافة علما ويثبت الوجود
الذهني ايضا فصار الزاما على المتكلمين القائلين بكون الاضافة علما المنكرين للوجود الذهني وعلى الامام القائل بالوجود الذهني وكون
الاضافة علما فاندفع ما توهم المحقق البهاري من ان هذا الكلام الزام على المتكلمين لا على الامام في بعض الحواشي لا يقال يجوز ان يكون المعلوم ثابتا
والثبوت غير الوجود والعدم كما قال فرقة من المعتزلة لانا نقول كتب الحكمة والكلام مشحونة بابطاله ان شئت فارجع اليها انتهى ثم اعلم ان العلم عندهم حقيقة
واحدة وكيفية من كيفيات النفس منقسم الى التصور والتصديق فكيف يكون الصورة علما وان قال بها الجماهير لان المعلومات متباينة الحقائق وحصول
الاشياء بانفسها فصور المعلومات ايضا متباينة الحقائق فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة فكيف يكون الصورة
علما بل هو عبارة عن الحالة الادراكية وسيجي تحقيقها ان شاء الله تعالى فانتظره قوله ويعترض عليه الخ هذا اعتراض على ما حصل من قوله وقد يقال في توضيحه
انه لا يلزم من عدم كون المعلوم موجودا في الخارج ان يوجد المعلوم في الذهن السافل حتى يبطل مذهب المتكلمين بل يجوز ان يكون المعلوم الذي
ليس بموجود في الخارج في بعض المدارك العالية كالعقول والنفوس المجردة الفلكية فيكون وجود المعلوم فيها كافيا لتحقق النسبة التي هو العلم فلا يتم
الالزام على المتكلمين ولا على الامام ولا يبطل كون العلم اضافة فان قلت ان تحقق النسبة فرع لكون كل واحد من المنتسبين معلوما ولو كان المعلوم
موجودا في المبادي العالية فقط فلا يكون معلوما لنا فلا يتحقق النسبة قلت لا نم ان تحقق النسبة يتوقف على كون كل احد من المنتسبين معلوما لنا
فان وجود المنتسبين في الخارج كاف لتحقق النسبة ادركنا او لا ولا ريب في ان المعلوم الموجود في المدارك العالية موجود في الخارج عن الاذهان واذ كان
ايضا موجودة في الخارج عن الاذهان وهذا كاف لتحقق النسبة اما تعلم ان وجود زيد والاعمى في الخارج يكفي بوجود نسبة بينهما ادركنا او لا فتامل قوله
وانت خبير الخ رد على الاعتراض السابق بالمنع على كفاية الوجود في المبادي العالية لتحقق النسبة حاصله انه لو كان وجود الاشياء المدركة لنا الخارجة
عن اذهاننا الموجودة في الاذهان العالية مناطا لادراكنا بتلك الاشياء وكافيا لتحقق الاضافة التي هي العلم على رايكم للزم انعدام علمنا بانعدام
تلك الاشياء عن تلك الاذهان بالبداهة ان تحقق النسبة بدون تحقق احد المنتسبين ممتنع الا ان تلك الاشياء لو عدمت راسا حتى صارت
تلك الاشياء منعدمة عن تلك الاذهان العالية ايضا لا ينعدم ولا يتغير علمنا بتلك الاشياء كما لا ينعدم العلم القائم ببكر بزوال شيء عن خالد
كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق اي في الاذهان العالية ليس مناطا لادراكنا بتلك الاشياء وليس كافيا لتحقق الاضافة فلو لم يكن تلك
الاشياء موجودة في الذهن مع عدم كونها موجودة في الخارج للزم تحقق الاضافة من غير تحقق احد المنتسبين وهذا غير معقول فثبت الوجود
الذهني الكافي للانكشاف ويبطل الاضافة كما هو المطلوب وقيل ان عدم الاشياء عن الاذهان العالية محال والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فليجز
ان يكون عدم الاشياء عن الاذهان العالية مستلزما للمحال الآخر وهو تغير العلم ولا ضير فيه فتدبر قوله وبهذا اي بما ثبت سابقا من انه لابد
في العلم من حصول المعلوم في الذهن ولا يكفي الوجود الآخر للمعلوم سوى الوجود الذهني في تحقق العلم ثبت مذهب المحققين من ان المعلوم
بالذات هو الصورة العلمية اي نفس الماهية الحاصلة في الذهن التي تصير بعد كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية صورة علمية وليس المعلوم بالذات
هو الشيء الخارجي ثم بين المحشي رح وجه الثبوت في حاشية الحاشية بقوله وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلابد من ان يتحقق المعلوم
عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات
هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها
مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم

مولانا غلام یحیی

الحضوري علم بالذات لكون معلوما اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلوما اي الشئي الخارجي معلوما بالعرض ليس
بشئي لنشاء عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلوم بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية بالعرض وهذا العلم علم حصولي
لانه ليس الا بحصول صورة شئي في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم بنا ومبدء الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري
لانه صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم نهمت قوله فيهما ان العلم صفة اي صفة قائمة بالنفس مبدء الانكشاف
للمعلوم قوله فيهما ذات اضافة اي الى المعلوم قوله فيهما فلا بد الخ لانه لا بد من تحقق المضاف اليه حين تحقق المضاف من حيث هو مضاف قوله
فيهما عند تحققه اي العلم قوله فيهما الغائبة اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس قوله فيهما لا يزول الخ
فعلم ان الشئي الخارجي ليس بمعلوم بالذات والا لانتفى العلم بانتفائه فالمعلوم بالذات ح في العلم الحصولي هي الصورة الخ قوله فيهما لكن ينبغي الخ
الغرض منه دفع ما عسى ان يتوهم وهو ان للصورة الموجودة في الذهن اعتبارين الاول اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض
والثاني اعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فلعل المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الثاني فلا
يبقى الفرق بين العلم والمعلوم وحاصل الدفع ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني
فان تلك الصورة بالاعتبار الثاني علم حصولي والا اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة بالاعتبار الاول بل يكون المعلوم بالذات
الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ولا ريب في ان الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية لا توجد الا في الذهن فح لا يحتاج الى اثبات
الوجود الذهني بل لا يتصور انكار الوجود الذهني كما لا يتصور انكار الوجود الخارجي واللازم بط فان الجم الغفير من المتكلمين انكروا الوجود الذهني
والحكماء اقاموا على اثباته حججا وبراهين واذا بطل اللازم فكذا المقدم قال الفاضل السيالكوتي رحمه الله فيه ان الظ انما هو وجود ماهية ذهنية مشاكلة
للماهية الخارجية واما ان هذه الماهية بعينها الماهية التي كانت موجودة في ضمن الشخص الخارجي ثم بعد التجرد عن العوارض الخارجية حصلت
في الذهن واكتنفت بالعوارض الذهنية فهو في غاية الصعوبة فيحتاج في اثباته الى برهان البتة ومعنى الوجود الذهني الذي انكره المتكلمون
هو هذا لا ذاك انتهى قوله فيهما وبهذا الخ اي بما ثبت آنفا من ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة من حيث هي هي قوله فيهما
ما سبق الى بعض الاذهان توضيح ما سبق ان العلم بالذات ما ينتفي بانتفاء معلومه والمعلوم بالذات ما ينتفي علمه بانتفائه فالعلم الحضوري
اذا تعلق بالصورة الذهنية فهذا المعلوم اي الصورة الذهنية معلوم بالذات فالعلم الحضوري علم بالذات والعلم الحصولي لما كان يتعلق بالشئي
الخارجي فمعلومه وهو الشئي الخارجي معلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه فالعلم الحصولي علم بالعرض هذا هو الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري
قوله فيهما عن اهمال هذه الدقيقة وهو ان العلم الحصولي يتعلق بنفس الطبيعة من حيث هي هي بالذات وبالطبيعة المكتنفة بالعوارض الخارجية بالعرض
فللعلم الحصولي معلومان احدهما المعلوم بالذات وثانيهما المعلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالذات لما هو معلوم بالذات وعلم بالعرض لما هو معلوم بالعرض
فلا يكون العلم الحصولي علما بالعرض مطلقا بالنسبة الى جميع المعلومات قوله فيهما واشتباه احد العلمين الخ يعني ان العلم الحصولي والعلم الحضوري متغايران فان
علم نفس الطبيعة من حيث هي هي علم حصولي وعلم الطبيعة المكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واشتبه على بعض الاذهان احد العلمين
المذكورين بالآخر فزعم ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم حضوري واما العلم الحصولي فهو علم يتعلق بالشخص الخارجي والشخص الخارجي
معلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالعرض مطلقا والعلم بالذات انما هو العلم الحضوري ولم يفهم ذلك البعض ان للصورة الذهنية مرتبتين
هي في مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية علم حصولي ومعلوم للعلم الحضوري وعين العلم
الحضوري فان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات قال ملك العلماء ادام الله ظله قسمة العلم الى الحضوري والحصولي ليست
بحسب الحقيقة اذ الاقسام الحقيقية تكون متباينة وبينهما عموم لصدق الحصولي على الحضوري في الصورة العلمية انتهى فتدبر قوله فيهما ان
ههنا اي في الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن من خارج قوله فيهما وهي معلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي معلوم بالذات قال بعض الفضلاء العلم الاحساسي
المتعلق بالاشخاص الخارجية يزول بزوالها في الخارج بل عند غيبوبتها عن الحاسة فينبغي ان يكون الموجود في الخارج معلوما بالذات في هذا العلم وبالجملة ان الدليل
المذكور لا يجري في العلم الاحساسي بل يقتضي خلاف المطلوب وهو كون الموجود في الخارج معلوما بالذات انتهى اقول عدم جريان الدليل في العلم الاحساسي لا يضر فان الكلام في العلم المستغني على ان العلم

العلم المتعلق بالاشخاص الخارجية ايضا لا يزول بزوال الاشخاص عن الخارج فضلا عن ان يزول بزوالها عن مقابلة الحاسة فان علم الاحساس يبقى على مر الدهور وان عدم الاشياء الخارجية عن الخارج فافهم قوله فيهما لانه اي العلم الاول القائم بنا قوله فيهما صفة للنفس اي صفة انضمامية حقيقية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الثبوتية الحقيقية علم حضوري فتامل قوله فيه اي في قوله انت خبير الخ قال المحشي رحمه الله المنا قشة في حاشية الحاشية بقوله لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها

يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعث موسى و لو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهت قوله فيها المدارك العالية الخ حاصله ان الحكم بان علمنا لا يتغير وان عدمت الاشياء عن العقل باطل لان المدارك العالية اي العقول مع ما فيها من الصور العلمية اي الطبايع من حيث هي هي علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية ومنها العلم فلو عدمت الصور العلمية عن العقول عدمت العلة لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل ولا ريب في ان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فيلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة فيكون العلم ايضا منتفيا لانتفاء علته فكيف يحكم بان العلم يكون باقيا ولا يتغير وان عدمت الصور عن العقول وما يترائى عندكم من البداهة من ان العلم لا يتغير وان عدمت الصور عن العقول فهو بداهة الوهم لا تتبع ليس هو بداهة العقل الصراح عن شوب الغلط والوهم لان الدليل دال على خلاف تلك البداهة كما بين ثم اعلم ان كون المدارك العالية مع ما فيها من الصور عللا لتحقق جميع الاشياء مبني على رايهم قال الفاضل الخيرابادي ان المدارك العالية وسائط وصول الفيض والجود من الجاعل الحق جل مجده اذ الواجب سبحانه على رايهم صدر عنه العقل الاول وبواسطته العقل الثاني والفلك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية والافلاك الاخر حتى تم نصاب العقول الى عشرة ونصاب الافلاك الى تسعة ثم بواسطة العقل العاشر وحركات الاجرام العلوية تولد العناصر مفرداتها ومركباتها الى ان انتهى الى الانسان الذي له قدرة الادراك والعرفان فعلى هذا المدارك العالية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية انتهى قوله فيها كما زعم الخ يعني ان زعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصور عن العقول كزعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مقدم على بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة فان هذا الزعم باطل فان البرهان يدل على خلافه فانه قد ثبت في مقامه ان التقدم والتاخر بالذات من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار حركة فلك الافلاك فكيف يقال انه يكون تقدم وتاخر وان لم يوجد فلك ولا حركة كيف ولو لم يوجد حركة ولا فلك لم يكن موسى ولا بعثته ولا نوح ولا طوفانه فتدبر قال المصنف وذلك اي الامر الحاصل في العقل

هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل الخ بان يجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل واضافته الى الصورة من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها قوله فالمراد الخ لعله دفع دخل تقريره ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم وحصول الصورة لما كان بمعنى مصدري انتزاعيا فلا يصلح للاتصاف بهما فكيف يكون هذا الحصول علما وحاصل الدفع ان في العبارة تسامحا فان حصول الصورة ليس على معناه الظاهر المصدري بل المراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل بلا واسطة كما في علم الكليات والجزئيات المجردة او بواسطة الآلات كما في علم الجزئيات المادية ولا ريب في ان الصورة الحاصلة مطابقة مع المعلوم وغير مطابقة مع غيره ولك ان لا تحمل قوله فالمراد الخ على دفع الدخل بل تقول ان الفاء الداخلة عليه للتفريع كانه لما كان الامر الحاصل في العقل المطابق للمعلوم هو المراد من حصول الصورة كما قال به المص ظهر ان المراد منه الصورة الحاصلة ولا يخفى ان هذا المعنى هو الظاهر فتدبر قوله وهذا الخ المشار اليه لهذا الحمل ان يكون اتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة ويحتمل ان يكون قوله فالمراد الخ فوجه الدلالة على الاول ان كلام المصنف في العلم الذي هو مورد القسمة وقد بين المصنف ان ما هو مورد القسمة يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن البين ان المتصف بالمطابقة واللامطابقة هو نفس الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فعلم ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا الحصول المصدري ويؤيده ان مورد القسمة لا بد ان يكون له دخل في الاكتسابات وليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فان الكاسب ما يقع فيه الترتيب والكسب ما يترتب على الترتيب وليس الا الصورة الحاصلة واما وجه الدلالة على الثاني فقد افاده جنابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده وهو ان المصنف قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم التجددي وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ههنا ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول قوله كما حققناه اي في صدر الكتاب وقد بسط هذا العبد الضعيف ههناك فتذكر ما قد سلف قال المصنف ويجب ان يكون هذا العلم اي الذي هو مورد القسمة اعم من ان يكون تصورا او تصديقا مطابقا للواقع

قوله اي المولوي فضل امام ... الى آخره يعني كما زعم المصنف ... منه ١٢ ... اى مولانا ظهور الله قدس سره ١٢

نفس الامر او غير مطابق وكل واحد من المطابق وغير المطابق اعم من ان يكون جازما او غير جازم فقد ظهر ان ههنا ثلث تعميمات الاول
التعميم في المقسم وهو التعميم من التصور والتصديق وقد طوى المصنف كشحه عن ذكره لظهوره والثاني التعميم من المطابق وغير المطابق وهو
تعميم في القسم الثاني اعني التصديق والثالث التعميم من الجازم وغير الجازم وهو تعميم في كل واحد من المطابق وغير المطابق ثم اعلم ان التصديق
عبارة عن الحكم عند الحكماء وهو اذعان ان النسبة واقعة وله اقسام الظن والجهل المركب واليقين والتقليد ووجه الحصر على ما استفيد
من بعض تحريرات عمي الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده ان الاذعان والاعتقاد اما ان يبلغ الى حد يكون الجانب المخالف مجوزا ومحتملا
او لا بل يكون محتملا احتمالا مرجوحا على الثاني هو الظن على الاول فاما ان يطابق الواقع او لا على الثاني هو الجهل المركب وعلى الاول فاما ان يزول
بتشكيك المشكك او لا على الاول هو التقليد وعلى الثاني هو اليقين وقد بينا سابقا وجه تسمية الجهل المركب به فتذكر قال المص فيشتمل الفاء للتفريع
على قوله اعم جميع التصورات والتصديقات او دليل لقوله يجب المنطقي انما يبحث فيه اي في المنطق من المعاني الكلية الشاملة للتصورات والتصديقات
المطابقة وغير المطابقة الجازمة وغير الجازمة عن الصناعات الخمس اي الاقسام الحاصلة للقياس باعتبار المادة الاول منها البرهان وهو القياس المركب من
المقدمات اليقينية عقلية كانت او نقلية والثاني الجدل هو القياس المؤلف من القضايا المشهورة المحكوم بها لتطابق الاراء بالمصلحة والثالث
الخطابة وهو القياس المؤلف من القضايا المقبولة المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالاولياء والحكماء والرابع الشعر وهو القياس المركب من القضايا المخيلة
والخامس السفسطة وهو القياس المؤلف من الوهميات والتفصيل في اواخر كتب الميزان قوله وانما لم يعمم مع انه لا بد لمورد القسمة من ان يكون اعم من
اقسامه قوله بحيث يشتمل التصورات بان يقول المص ويجب ان يكون هذا العلم الصورة حاصلة فقط او مع الحكم مطابقا الخ قوله ايضا اي كما يشتمل العلم الذي
هو مورد القسمة التصديقات قوله لان شمول العلم الخ يعني ان شمول العلم الذي هو المقسم للتصورات ظاهر لان العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء لا يعتبر
فيها بحسب التبادر مطابقة الصورة لما هي صورة له سواء وجد مطابقة الصورة لما قصد علمه او لا كما اذا رأينا شبحا من بعيد وعلمنا انه فرس وحصل فينا
صورة الفرس والواقع انه بقر ولا مرية في تحقق هذه المطابقة في جميع التصورات فلما كان شمول العلم للتصورات ظاهرا فلذا لم يتعرض المص للتعميم الاول
قوله بخلاف شموله الخ يعني ان شمول العلم للتصديقات الغير المطابقة للواقع والغير الجازمة غير ظاهر لانه لا يقال لها في العرف العام علم فيتوهم
ان المقسم لا يشتملها فاحتاج المصنف الى بيان ان العلم شامل لها بادراج التعميمين في كلامه قوله وشموله الخ دفع دخل مقدر تقريره ان شمول العلم
للتصديقات المطابقة للواقع والجازمة ظاهر ايضا بوجود المطابقة المعتبرة في المقسم في التصديقات المطابقة واما الجازمة فهي اتم
واكمل في كونها اذعانا فيشتملها العلم فلم ذكرهما المصنف ولم يذكر التصورات وهل هذا الا الترجيح بلا مرجح وحاصل الدفع ان شمول العلم للتصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا فينبغي ان يترك المص ذكرهما ايضا الا ان المص ذكرهما بواسطة مقابليهما اي الغير المطابقة والغير الجازمة الذين
كان شمول العلم لهما غير ظاهر وكان لا بد من دخالهما في المقسم وبالجملة ان ذكر التصديقات المطابقة والجازمة ليس بالذات حتى يلزم الترجيح بلا مرجح
بل بالتبع وتبعد اللتيا والتي اقول يحتمل ان يكون مراد المصنف من قوله مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق بمعنى اعم شاملا للتصورات والتصديقات
ويكون قوله جازما او غير جازم خبرا بعد خبر ليكون مختصا بالتصديقات فح لا حاجة لنا الى اختراع اول التعميمات ويكون كلا التعميمين مربوطين بالمقسم
اولا وبالذات ويكون ح قول المحشي انما لم يعمم الخ لغوا بل غير صحيح لتعرض المصنف بالتعميم بحيث يشتمل التصورات ايضا الا ان قول المص جازما او غير
جازم لما كان مختصا بالتصديقات بلا ريب فان التصورات لا تتصف بالجزم وغيره فحمل المحشي سابقه اعني قوله مطابقا الخ على انه ايضا مختص
بالتصديقات وفهم ان المص ترك شمول التصورات وقال ما قال من التكلفات كما لا يخفى على من هو عالم التوجيهات فتدبر قال المص واذا تقرر هذا
اي ان العلم تحصيل لا ازالة فنقول فسر التصور بامور احدها بانه اي التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فيه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
المأخوذة من الشيء عند العقل سواء كان بالذات كما في صور الكليات او بواسطة القوى كما في صور الجزئيات المادية والاظهر في العبارة ان
يقول فسر التصور بتفسيرين احدهما حصول صورة الشيء في العقل قوله بالتفسير الاول اي حصول صورة الشيء في العقل بلا اعتبار امر زائد قوله
كان اي لانه لا خصوصية ولا قيد فيها اصلا قوله يتعلق بكل شيء لان كل شيء يمكن ان يحصل صورته المأخوذة منه في الذهن
والمراد بالتعلق اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فالباري تعالى شانه لا يتصور بالكنه لكنه يتصور بالوجه فتدبر قوله ويصدق
على نفسه ونقيضه الخ والحاصل انه يصدق التصور بمعنى الصورة الحاصلة على نفسه ونقيضه اي اللاتصور بالحمل العرضي

علی جمیع التقادیر فان مفهوم الحیوان الناطق اذا حصل فی الذهن یقال له انه صورة حاصلة وهذا الحمل عرضی لا ذاتی والا یصح الحمل اذا وجد الحیوان
الناطق فی الخارج لاستحالة تخلف الذات والذاتی عن الذات کذلک مفهوم الصورة الحاصلة ومفهوم اللاصورة الحاصلة اذا حصلا فی الذهن و
صارا حقیقتین من الحقائق یقال علی کل واحد منهما انه صورة حاصلة فان نفس التصور ونقیضه صارا فردین للتصور فالتصور یصدق علی
نفسه بالحملین الحمل العرضی کما مر والحمل الذاتی کما یقال التصور تصور ویصدق علی نقیضه بالحمل العرضی فقط وبهذا التقریر یتضح ما فی الحاشیة
المنهیة لان کل واحد من الصورة الحاصلة ونقیضها من المفهومات العقلیة دون الموجودات الخارجیة انتهت ثم اعلم اولا ان الحمل العرضی
عبارة عن حمل غیر الذات والذاتی والحمل الذاتی بعکسه وثانیا ان المراد بالحمل العرضی ههنا الحمل بالمواطاة لا بالاشتقاق قوله بالتفسیرین
الاخیرین فی المنهیة ای الصورة الحاصلة من الشیٔ مع اعتبار عدم الحکم والصورة الحاصلة من الشیٔ مع عدم اعتبار الحکم انتهت والاظهر ان
یقول المحشی بالوجهین اللذین للتفسیر الثانی الذی سیاتی قوله تعلق بکل شیٔ ای کل شیٔ یمکن حصول صورته فی الذهن ویعتبر فیه عدم الحکم او لا یعتبر فیه الحکم قوله لهذا قیل
القائل المحقق الدوانی قوله لا بجرای لا منع بحسب التعلق قوله علی جمیع التقادیر بل یصدق علی بعض التقادیر ولا یصدق علی بعضها واشار
المحشی الی صور عدم الصدق فی حاشیة الحاشیة حیث قال وعدم الصدق علی تقدیر ان یکون نفس مفهوم التصور المقید بعدم الحکم وبعدم اعتبار الحکم
ونقیضهما مع الحکم واعتباره انتهت قوله فیهما المقید بعدم الحکم ای باعتبار عدم الحکم قوله فیهما ونقیضهما معطوف علی قوله التصور المقید فهو مضاف الیه المفهوم
قوله فیهما مع الحکم واعتباره ظرف مستقر متعلقه محذوف وهو خبر یکون وحاصله انه اذا لوحظ التصور بالتفسیرین الاخیرین او نقیضاهما مع
الحکم او مع اعتبار الحکم فلا یصدق هو علی نفسه ونقیضه لان المقید مع احد المتنافیین کیف یصدق علیه المقید بمنافٍ آخر والتفصیل علی
ما اورده الفاضل البلبکی انا اذا تصورنا نفس مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحکم مع الحکم او مع اعتبار الحکم بانه مفهوم مرکب
او مقید مثلا لم یصدق علیه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحکم لکونه ملحوظا باعتبار الحکم فی هذه الملاحظة وکذا اذا تصورنا نقیض المفهوم المذکور یعنی
مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحکم مع حکم او مع اعتبار حکم من الاحکام لم یصدق علیه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم
الحکم لکونه مع الحکم او مع اعتباره ح اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحکم مع الحکم ومع اعتبار الحکم لم
یصدق علیه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحکم وکذا اذا تصورنا نقیض المفهوم المذکور یعنی مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع عدم اعتبار
الحکم ولاحظناه مع الحکم واعتباره لم یصدق علیه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحکم ثم اعلم ان عدم الصدق لا یختص بما ذکره المحشی فانه
اذا تصور مفهوم الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحکم او الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحکم او نقیضاهما ولم یعتبر مع ما حصل
فی الذهن التقیید بوجه ما اصلا فیتحقق عدم الصدق ایضا کما لا یخفی واشار المحشی الی صور الصدق بقوله هو علی تقدیر اخذ التصور ونقیضه
مقیدا بالقیدین انتهت قوله فیهما وهو ای الصدق قوله فیهما التصور ای بالتفسیرین الاخیرین قوله فیهما بالقیدین ای اعتبار عدم الحکم وعدم
اعتبار الحکم والتفصیل انا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحکم او مفهوم نقیضه واعتبرنا مع ما حصل فی الذهن عدم الحکم
یصدق علیه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحکم وکذا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحکم او مفهوم نقیضه وقیدناه
فی العقل بعدم اعتبار الحکم یصدق علیه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحکم فتدبر قال المص وهو ای التصور بهذا المعنی والاعتبار ای بمعنی الصورة الحاصلة مطلقا
مرادف للعلم قوله ای العلم الذی الخ اشار به الی ان اللام فی العلم للعهد والمراد به مورد القسمة لا العلم بالمعنی الحاضر عند المدرک الاعم الشامل للحضوری والحصولی
الحادث والقدیم کلیهما قال المص وثانیهما ای الامور بانه ای التصور عبارة عن حصول صورة الشیٔ فی العقل فقط فیه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
من الشیٔ والاخص بحسب العبارة وثانیهما ای ثانی التفسیرین حصول صورة الشیٔ فی العقل فقط وهو ای قولنا فقط یحتمل الوجهین احدهما ای
الوجهین حصول صورة الشیٔ ای فی العقل مع اعتبار عدم الحکم وثانیهما ای الوجهین حصول صورة الشیٔ ای فی العقل مع عدم اعتبار الحکم ولا
من ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة قوله وهو ای التصور بمعنی حصول صورة الشیٔ فی العقل فقط قوله غیر محتمل کما انه یحتمل الوجهین المذکورین
فی المتن قوله ای حصول الخ تفسیر للوجهین الآخرین قوله مع عدم اعتبار الحکم وعدمه اعلم اولا ان قوله وعدمه معطوف علی قوله الحکم وثانیا
ان حاصله انه لا یکون الحکم معتبرا فیه ولا عدم الحکم معتبرا فیه قوله مع عدم اعتبار عدم الحکم حاصله انه لا یکون عدم الحکم معتبرا فیه اعم من ان
یکون ههنا عدم الحکم ولا یکون معتبرا او لا یکون عدم الحکم بل یکون حکم وح اعم ایضا من ان یکون الحکم فیه معتبرا ام لا وهذا الوجه اعم من الخ

البلهوی
الامروهی
عماد الدین
١٢٦١

الاول كما لا يخفى قوله العدم لا تنتهما الخ العائد يرجع الى الوجهين الاخيرين وهذا القول دليل لقوله الاخير محتمل قال في حاشية الحاشية فيه لف ونشر
مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني انتهت وتوضيحه ان التصور لمعنى حصول صورة الشيء في العقل فقط تصور ساذج مقيد بقيد فقط
والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما ليس فيه الحكم معتبرا ولا عدم الحكم معتبرا فيكون في مرتبة الاطلاق فلا يلايم هذه المرتبة للساذجية لان
الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثاني لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم
والمحتمل للشيء لا يكون مقابلا لذلك الشيء فالوجه الثاني لا يلايم مقابلية التصور الساذج للحكم فتدبر قال وهو اي التصور بهذا التفسير اراد بالوجه
الثاني من الوجهين الذين يحتملها التفسير الثاني للتصور اعم منه اي من التصور الماخوذ بالتفسير الثاني اراد به الوجه الاول من الوجهين المذكورين
وعبر عنه المصنف بالثاني لكونه في المرتبة الثانية بالنسبة الى مجموع المعاني الثلث للتصور والحاصل ان الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
اعم من الوجه الاول منهما لانه اي الوجه الثاني جاز ان يكون مع الحكم بان لا يكون الحكم معتبرا فيه فح يتحقق التصور بالوجه الثاني اي مع عدم
اعتبار الحكم ولا يتحقق التصور بالوجه الاول فان عدم الحكم معتبر فيه فكيف يجوز ان يكون مع الحكم فتحقق الوجه الثاني بدون الوجه الاول
وكلما تحقق الوجه الاول بان يعتبر عدم الحكم تحقق الوجه الثاني ايضا لانه لا يكون الحكم معتبرا ايضا فالوجه الثاني اعم من الوجه الاول واخص معطوف على قوله
اعم اي التصور بالوجه الثاني من الوجهين المذكورين اخص منه اي من التصور المفسر بالتفسير الاول وهو الذي في محوضة الاطلاق وصار في العموم الذي
هو مرادف للعلم لان التفسير الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم بان يتحقق في ضمن التصديق فيوجد بدون الوجه الثاني المقيد بعدم اعتبار
الحكم والوجه الثاني لما اشتمل على التفسير الاول مع امر زائد فلا يوجد بدون التفسير الاول فصار الوجه الثاني اخص والتفسير الاول اعم ولعلك
تتفطن من هذا عموم التفسير الاول عن الوجه الاول المقيد باعتبار عدم الحكم لعموم المطلق من المقيد ولظهوره لم يبينه المص فتدبر قوله من اي
بين المص النسبة بين الوجهين اي اللذين يحتملهما التفسير الثاني للتصور وهما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وهذا البيان صدر من المص بقوله
وهو بهذا التفسير الخ وملخص هذا البيان ان الوجه الثاني اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني مقيد بقيد عم والوجه الاول مقيد بقيد خص
والمقيد بالقيد الاعم اعم من المقيد بالقيد الاخص قوله والتفسيرين الحاصل انه بين المص النسبة بين التفسيرين للتصور بقوله وهو بهذا المعنى و
الاعتبار مرادف للعلم فان التفسير الاول لما صار مرادفا للعلم والعلم اعم من التفسير الثاني لكون التفسير الثاني قسما من العلم فيكون التفسير الاول ح ايضا
اعم من التفسير الثاني ولما صار التفسير الاول اعم من التفسير الثاني صار اعم من وجهي التفسير الثاني كما مر تفصيله فتذكر قوله ويظهر منه اي يظهر من
بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق ايضا قال في حاشية الحاشية فيه انه لا يفهم من تبين النسبة مفهوما النسبة
بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهت قوله فيهما
لا يفهم الخ لان النسبة بحسب الصدق ليست بنسبة العموم قوله فيهما النسبة مفهوما هي نسبة العموم قوله فيهما النسبة بحسب الصدق التي هي غير العموم قوله فيهما
فكيف يصح قوله ايضا لان هذا القول يقتضي التشارك قوله فيهما علم بالالتفات الى الخارج اي بضم المقدمات الخارجية النسبة بحسب الصدق وهي
المساواة فان العلم التصديقي هو العلم المكيف بالاذعان فلا يمكن فيه عدم اعتبار الحكم ولا اعتبار عدم الحكم وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما كذا صرح
المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية ثم اعلم ان وجه التمريض الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم انه لما علم النسبة بحسب الصدق بضم المقدمات
الخارجية فلا دخل فيها للنسبة بحسب المفهوم اذ لو لم يبين النسبة بحسب المفهوم ونظر الى المقدمات الخارجية نظير النسبة بحسب الصدق ايضا فح كيف
يستقيم قوله ويظهر منه الخ فتدبر قال المص وفسر التصديق في كتب القوم بامور احدها بانه اي التصديق عبارة عن الحكم الاولى ان يقول احدها هو الحكم
ونسب هذا التفسير اي تفسير التصديق بالحكم الى الحكماء قوله اعلم ان الحكم الخ لما قال المص ان التصديق عبارة عن الحكم عند الحكماء فلا بد من بيان
معاني الحكم واطلاقاته حتى يتضح الامر حق الاتضاح فقال اعلم الخ وتوضيحه ان الحكم بحسب اصطلاح اهل الميزان دون اهل اللغة ودون
اهل الاصول يطلق على معان اربعة بالشيوع الاول ما هو جزء اخير للقضية وهو النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في
السالبة والمتاخرون القائلون بكون اجزاء القضية اربعة بازدياد النسبة التقييدية يعبرون عن هذا الجزء الاخير بوقوع
النسبة التقييدية اولا وقوعها والثاني المحمول اي المحكوم به في الموجبة والسالبة والثالث نفس القضية من حيث انها مشتملة على الحكم
النسبة التامة الخبرية الايجابية والسلبية التي هي ربط احد المعنيين اي المحمول بالاخر اي الموضوع او سلب الربط والرابع ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

ای الادراک الاذعانی بان النسبۃ التامۃ الخبریۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ وہذا الادراک الاذعانی ہو التصدیق علی مذہب البعض وہم الحکماء ثم اعلم انہ
قد اختلف فی ان ہذہ الاطلاقات الاربع عند اہل المیزان علی سبیل الاشتراک اللفظی او الحقیقۃ والمجاز فذہب المحققون الی ان تلک الاطلاقات
بالاشتراک اللفظی وقد توہم الفاضل الچلپی ان تلک الاطلاقات علی سبیل الحقیقۃ والمجاز بان اطلاقہ علی القضیۃ مجاز وعلی المعانی الثلثۃ الباقیۃ
حقیقۃ واستدل بان الاشتراک مرجوح من الحقیقۃ والمجاز لانہ من المقرران اللفظ اذا دار بین الحقیقۃ والمجاز وبین الاشتراک حمل علی الحقیقۃ والمجاز لایخفی علیک ان
ہذا المقرر انما یتحقق لو کان احد المعانی بالحقیقۃ ویکون الشبہۃ فی الباقی ان اللفظ مستعمل فیہ بالاشتراک او بالمجاز فیحمل علی المجاز واما اذا کان کل المعانی سواسیۃ
فی الاستعمال والشیوع فلا دخل ح لذلک المقرر وما قال القاضی السندیلی رح من ان المحشی اشار بالحیثیۃ فی قولہ والثالث القضیۃ من
حیث الخ الی ان اطلاق الحکم علی القضیۃ مجاز من قبیل اطلاق اسم الجزء علی الکل فان الرابطۃ ہو وقوع النسبۃ اولا وقوعہا کما صرح بہ شارح
الشمسیۃ مدفوع بانہ یحتمل ان یکون الحیثیۃ تعلیلیۃ فیکون ہذہ الحیثیۃ علۃ لکون لفظ الحکم موضوعا فی اصطلاح اہل المیزان بمقابلۃ القضیۃ فالحق
ہو الاشتراک اللفظی فتامل واما عند الاصولیین فالحکم قد یطلق علی خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخییرا وقد یطلق
علی ما ہو اثر لذلک الخطاب ہو الوجوب والحرمۃ والکراہۃ والاباحۃ والتفصیل فی کتبہم قال المص وفسر الحکم بثلث تفسیرات احدہا بانہ ای الحکم عبارۃ
عن انتساب امر الی امر آخر ای مغایر للامر الاول مغایرۃ بالذات کما فی الانسان ضاحک او بالاعتبار کما فی الانسان انسان فان
الاول مدرک اولا والثانی مدرک ثانیا وہذا التغایر کاف للاسناد والانتساب ایجابا وہو ایقاع النسبۃ او سلبا وہو انتزاع النسبۃ
ولایخفی علیک ان ایراد ہذا التفسیر للحکم ہہنا غیر مناسب لان الانتساب فعل فیکون الحکم المفسر بہ ایضا فعلا والتصدیق لکونہ علما کیف
علی المذہب المنصور کما سیجیئ او انفعال او اضافۃ وعلی کل تقدیر لیس فعلا فکیف یصح تفسیر الحکم الذی ہو تفسیر للتصدیق بالانتساب
اللہم الا ان یقال ان المراد بالانتساب الاذعان فیکون ح ہذا التفسیر مناسبا فتامل قولہ الحکم انما ہو الخ یعنی ان التفسیر الاول للحکم وہو
انتساب امر الی آخر ایجابا او سلبا معنی حقیقی للحکم والتفسیران الاخیران اعنی نفس النسبۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ او السلبیۃ والادراک
الاذعانی لہا معنیان مجازیان للحکم واعترض علیہ بحر العلوم رح بان کون الحکم بالتفسیر الاول علی الحقیقۃ وبالتفسیرین الاخیرین علی
المجاز خفی بل التفسیران الاخیران شائعان فی استعمال اہل المیزان والشیوع من علامات الحقیقۃ علی انہ قد صرح فی کتب البعض بان التفسیر
الاول للحکم خطاء واجاب عنہ بان کون التفسیر الاول علی الحقیقۃ والتفسیرین الاخیرین علی المجاز کما حکم بہ المحشی انما ہو علی اعتبار وضع اللغۃ
دون اصطلاح اہل المیزان وفیہ مجال طلب تصحیح النقل فان فی الصراح حکم بالضم فرمودن یقال حکم علیہ وحکم کردن میان کسی قولہ تعالی یحکم
بینہم یوم القیامۃ ودانش وحکمت انتہی ملخصا وفی تاج المصادر للشیخ ابی جعفر احمد بن علی البیہقی الحکم حکم کردن یقال حکم لہ وعلیہ ہکذا انتہی قولہ ثم
لایخفی الخ ہذا ایراد علی الحصر المستفاد بحسب الظاہر من کلام المص وفسر الحکم بثلث تفسیرات حاصلہ ان الاذعان والقبول النفس للنسبۃ ایضا من تفسیرات
الحکم فیکون الحکم من مقولۃ الانفعال فلا یصح الحصر قال بعض الاعاظم لایذہب علیک ان المراد بالانتساب اذعان النسبۃ فلا یرد ما اوردہ المحشی رح
وزیفہ الفاضل الچلپی بانہ اذا ارید من الانتساب الاذعان فیکون التفسیر الثالث عین التفسیر الاول لان المراد من التفسیر الثالث الاذعان
ولو ارید بہ مطلق التعقل لم یقع تفسیرا للتصدیق وانت لایذہب علیک انہ اذا ارید من الانتساب الاذعان فلا یکون التفسیر الثالث عین
التفسیر الاول فان الحکم علی التفسیر الاول یکون من مقولۃ الفعل وعلی التفسیر الثالث یکون من مقولۃ الکیف فتامل قولہ علیہ ای علی کون القبول
من تفسیرات الحکم قولہ ما قالہ ای المص فی شرح المطالع حیث قال الحکم وایقاع النسبۃ والاسناد کلہا عبارات والفاظ والتحقیق انہ لیس للنفس
ہہنا تاثیر وفعل بل اذعان وقبول للنسبۃ انتہی قال المص وثانیہا ای الامور بانہ ای الحکم عبارۃ عن نفس النسبۃ التامۃ الخبریۃ
الموجبۃ او السالبۃ لا عن الانتساب والاولی ان یقول بانہ نفس النسبۃ لا الانتساب قولہ یرد ہذا التفسیر الخ ایراد علی المص وتوضیحہ ان ایراد
تفسیر الحکم بنفس النسبۃ فی ہذا المقام ای فی مقام تفسیر الحکم الذی ہو تفسیر للتصدیق غیر مناسب لان الحکم بمعنی النسبۃ جزء القضیۃ
فہو فی مرتبۃ المعلوم ولیس الکلام فیہ انما الکلام فی الحکم بمعنی التصدیق الذی ہو العلم کما یشہد بہ قول المص وفسر التصدیق الخ فارادۃ الاذعان
بنفس النسبۃ بعید جدا قال المص لان الانتساب فعل والعلم انفعال فلو فسر الحکم الذی ہو تفسیر للتصدیق الذی ہو العلم من مقولۃ الانفعال بالانتساب
الذی ہو من مقولۃ الفعل لزم ان یکون ما ہو الانفعال فعلا فکیف یجوز تفسیرہ بالانتساب قولہ لایخفی ما فیہ فانہ فہم فیہ میلا الی ان قول المص وہو ما قال المحشی

ح ۱ المولوی عماد الدین رح

حہ ۱ القاضی احمد علی رح

حہ ۱ مولانا عبد العلی ۱۲۶۱

عہ المولوی محمد عظیم

ـہ ۱ المولوی عماد الدین ۱۲۶۵

فی حاشیة الحاشیة لا یخفی ان النسبة ایضا لیست من الانفعال اللهم الا ان یقال المراد بالنسبة هی من حیث انها موجودة فی الذهن الخ
انها ح تصیر علما وانفعالا وبهذه العنایة لا یتوجه ما اورد فی الحاشیة الاولی ان ایراد هذا التفسیر غیر مناسب انتهت قوله فیها ایضا لیست الخ یعنی
انه کما ان الانتساب فعل ولیس بانفعال ولذا لا یجوز تفسیر الحکم الذی هو تفسیر للتصدیق الذی هو علم وانفعال بالانتساب کذلک نقول ان النسبة
لیست بانفعال بل هی اضافة فکیف یجوز ایضا تفسیر الحکم الذی هو تفسیر للتصدیق الذی هو علم ومن مقولة الانفعال بالنسبة فما وجه
العدول عن تفسیر الحکم بالانتساب الی تفسیره بالنسبة قوله فیها اللهم الا ان یقال الخ هذا جواب حاصله ان المراد بالنسبة لیست هی من حیث
هی هی حتی یقال انها لیست من الانفعال بل اضافة بل المراد بالنسبة النسبة من حیث انها موجودة فی الذهن ای قائمة به مکتنفة بالعوارض
الذهنیة وصارت علما بالنسبة وادراکا اذعانیا لها ولا شک ان النسبة ح تصیر علما وانفعالا لان من المقررات ان الفرق بین العلم والمعلوم
بالاکتناف بالعوارض الذهنیة وعدمه فیجوز ح تفسیر الحکم الذی هو تفسیر للتصدیق بالنسبة ثم اعلم انه اشار المحشی الی ضعف هذا الجواب بقوله
اللهم ووجه الضعف فیه بوجهین الاول انه لما ارید بالنسبة الادراک الاذعانی للنسبة فح یکون هذا التفسیر الثانی عین التفسیر الثالث وهو تعقل النفس
ان النسبة واقعة او لیست بواقعة والثانی ان الحکم بمعنی نفس النسبة لا یلاحظ فیه حیثیة کون النسبة موجودة فی الذهن وقائمة به فنفس
النسبة لیست من الانفعال فکیف یجوز تفسیر الحکم بها کما لا یخفی فتامل قوله فیها تصیر علما وانفعالا فان قلت العلم من مقولة الکیف علی ما هو
المحقق عند المحشی رح فکیف یجوز ههنا کون العلم من مقولة الانفعال قلت هذا لیس بیانا لما هو المحقق عنده فان ما هو المحقق سیجیئ بل هذا جدل مع
المص فانه لما وقع فی کلامه والعلم انفعال فتابعه المحشی ایضا فلا حاجة ح الی صرف قول المحشی عن الظاهر کما صرف القاضی السندیلی رح قال معناه
حاصلا بعد الانفعال فتامل قوله فیها وبهذه العنایة ای بهذا القصد والارادة بالنسبة قوله فیها لا یتوجه ما اورد الخ ووجه عدم التوجه انه
لما کان المراد بالنسبة الادراک الاذعانی للنسبة لا نفس النسبة والنسبة بهذا المعنی لیس جزء القضیة بل هو تصدیق فصار ایراد هذا التفسیر فی مقام
تفسیر الحکم الذی هو تفسیر للتصدیق مناسبا قوله المذهب المنصور ای المنصور وغلب بالتنبیه والبراهین عند الجمهور قوله انه من مقولة الکیف لان
العلم عبارة اما عن قبول النفس وانتقاشها للصورة فصار العلم ح من مقولة الانفعال وهو کما تری اذ لا مریة فی ان الانکشاف یحصل بمجرد
الصورة لا دخل فیه لما هو من لوازم الصورة کالقبول والانتقاش وغیرهما واما عن حصول الصورة فصار العلم ح من مقولة الاضافة و
هو ایضا باطل لان العلم ما هو منشاء الانکشاف والاضافة نسبة والنسبة لا تحصل الا بعد الانتزاع لکونها من الامور الانتزاعیة والانکشاف
یحصل بمجرد الصورة کما یشهد به الوجدان ولا یفتقر الی انتزاع شیئ من الاشیاء الا تری ان الضوء مترتب فی الخارج علی الشمس اولا وعلی
طلوعها وارتفاعها وغیرهما من النسب الاضافات واللوازم بالعرض فکذلک الانکشاف یترتب علی الصورة بالذات وعلی انتزاعها وقیامها
بالنفس وحصولها وقبولها وغیرها من الامور المقارنة للصورة بالتبع فالعبرة لما یترتب علیه بالذات واما عن الصورة الحاصلة کما هو المشهور
بین الجمهور والصورة لما وجدت وقامت بالذهن صارت موجودة فی الموضوع الذی هو الذهن فصارت عرضا ولما کانت غیر قابلة للقسمة
والنسبة فصارت کیفا کالکیفیات الخارجیة القائمة بالاجسام فیکون العلم ح من مقولة الکیف وهو المطلوب واما عن الحالة الادراکیة الحاصلة
بعد حصول الصورة کما هو التحقیق عند المحشی وغیره من المحققین وهی من مقولة الکیف فصار العلم ح ایضا من مقولة الکیف فتامل قوله ولعله
اراد الخ دفع دخل تقریره ان العلم لما صار من مقولة الکیف علی المذهب المنصور فما توجیه ما قال المص والعلم انفعال حاصل الدفع ان المص
لعله اراد بقوله والعلم انفعال ان العلم الذی هو من مقولة الکیف یحصل بالانفعال وهو قبول النفس للصورة لانه ما لم یقبل النفس الصورة
لم یحصل الصورة المکتنفة بالعوارض الذهنیة التی هو العلم وما اراد المص ما هو المتبادر من ان العلم من مقولة الانفعال ولا استحالة فی
ان یکون شیئ داخلا تحت مقولة الکیف وحاصلا بالانفعال فلا یخالف مذهبه المذهب المنصور قوله اعلم ان ههنا ای فی مقام
کون العلم عرضا من مقولة الکیف قوله اشکالا مداره علی ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الاشیاء بانفسها والغرض منه
ابطال عرضیة العلم فقط قوله لقائل ان یقول الخ اعلم اولا ان المحل علی قسمین المادة والموضوع فالمادة محل یکون فی وجوده مفتقرا
الی الحال کالهیولی فانها مادة للصورة الجسمیة ومفتقرة فی وجودها الی الصورة الجسمیة والموضوع عبارة عن المحل الذی لا یکون فی تحققه
محتاجا الی الحال کالجسم فانه محل بالنسبة الی السواد والبیاض وثانیا ان توضیح الاعتراض ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المکتسبة فی الذهن

عن المواد والتشخصات التي اتمنع حصولها في الذهن ولما كان لنا قدرة علم الجواهر والاعراض فتلك الصورة تكون صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا بناء على اتحاد العلم مع المعلوم وحصول الاشياء بانفسها فصور الجواهر كيف تكون في الذهن اعراضا بل تكون جواهر
فان ما هو جوهر في الخارج ليس هو جوهرا بالنسبة الى التشخصات الخارجية حتى يقال ان تلك التشخصات لما زالت في الذهن فصار ما هو جوهر
في الخارج عرضا في الذهن بل هو جوهر في الخارج جوهر بالنظر الى نفس ذاته وباللحاظ الى ذات حقيقته وذات الشئ وحقيقته لاتنفك عنه
فماهية الجوهر لاتكون في موضـ اذ الجوهر هو الموجود لا في موضـ ويكون ماهية الجوهر محفوظة في انحاء الوجودات لايكون تبدل ولا تغير في تلك
الذات لان قلب الماهية من الممتنعات فيكون صورة الجوهر جوهرا في الذهن قطعا ويصدق عليها حين كونها موجودة في الذهن تعريف
العرض فان تلك الصورة وجدت وقامت في الذهن والذهن موضـ اذ الذهن لايحتاج في الوجود الى تلك الصورة كما هو الظ وليس
العرض الا ما هو الموجود في الموضوع فلزم كون الشئ الواحد اعني صورة الجوهر جوهرا وعرضا مع ان الجوهر والعرض متباينان فهل هذا الا اجتماع
المتنافيين **قوله** فنقول الخ جواب للايراد بمنع التنافي بين الجوهر والعرض وتوضيحه ان الجوهر ليس عبارة عن الموجود في العقل لا في موضـ
ولا عن الموجود بالفعل لا في موضـ ولا عن الموجود مطلقا سواء كان في الذهن او في الخارج لا في موضـ بل الجوهر عبارة عن شئ يكون وجوده
الخارجي لا في موضـ وان كان ذلك الشئ بالفعل موجودا في موضـ اولا والعرض عبارة عن شئ يكون موجودا في الموضـ بالفعل سواء كان وجوده في
الاذهان او في الاعيان ولا تنافي بين هذين المعنيين في الذهن فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضـ وهو
الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع وبالجملة التنافي بين
الجوهر والعرض ليس الا في الخارج فان ما هو جوهر في الخارج موجود لا في موضوع لايكون في الخارج موجودا في موضـ حتى يكون عرضا واما في
الذهن فلا مانع من صدقهما على شئ فان المعقول جوهر وعرض كما فصل فان قيل ان العقل ايضا من الاعيان والصورة المعقولة موجودة
فيه فلا يصدق عليها ح انها موجودة في الاعيان لا في موضـ قلت قال الشيخ في الشفاء المراد ههنا بالاعيان الاعيان التي اذا حصلت فيها
الجواهر صدرت عنها افاعيلها وظهرت منها احكامها وبالجملة المراد بالعين الخارج عن المشاعر والعقل لما كان مشعرا فليس بعين بهذا
المعنى **قوله** بهذه الصفة اي لا في موضـ **قوله** فليس ذلك اي وجوده في العقل بهذه الصفة فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى
التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لايتحدان فكيف يقال يصدق العرض على الجوهر قلت الاتحاد على نحوين ذاتي
وعرضي والاتحاد الذاتي لايكون بين المتباينين واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الحقيقة يعرض احدها الآخر فيكون بينهما
اتحاد عرضي بحسب العروض كالعدد فانه مباين لحقيقة الانسان وعارض له فكذلك الجوهر والعرض متنافيان بحسب الحقيقة وعرض احدهما اي
العرض للآخر اعني الجوهر فلا باس به فحال الجوهر كحال المقناطيس فان من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه الحديد فاذا كان المقناطيس
في كف انسان ولم يصادفه الحديد لايزول عن المقناطيس هذه الخاصية اذ يصدق عليه ح انه متصف بانه اذا صادفه الحديد يجذبه وان
كان المقناطيس لايجذب الحديد حين كونه في داخل الكف فتعرف **قوله** لايخفى الخ ايراد على جواب الشيخ والغرض منه اثبات المقدمة الممنوعة
وهو المنافاة بين الجوهر والعرض تقريره انه لو لم يتحقق المنافاة بين الجوهر والعرض بل يصدق العرض على الصورة الجوهرية كما اعترفتم
به لاختل حصر العرض في المقولات التسع لانه لايصدق مقولة من تلك المقولات على تلك الصورة الجوهرية لكون الصورة الجوهرية
من مقولة الجوهر والمقولات اجناس عالية متباينة بالذات لايصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى والا لزم ان يكون لشئ واحد جنسان
في مرتبة واحدة مع ان تعريف العرض صادق على تلك الصورة الجوهرية على ما قلتم فقد وجد مصداق للعرض لايكون داخلا تحت مقولة
من مقولات العرض فوجد العرض في غير المقولات التسع فلا ينحصر العرض فيها وهو المط **قوله** لان المقولات اجناس الخ اعلم اولا ان
المقول هو المحمول والجنس العالي لما كان يحمل على جميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فسمي بالمقولة والتاء للنقل من الوصفية
الى العلمية وثانيا ان المقولات عشر وكل ممكن مركب خرج او يخرج من القوة الى الفعل في عالم الوجود لايخرج من ان يكون مقولة من
تلك المقولات جنسا عاليا له وثالثا ان الاول من تلك المقولات مفهوم الجوهر فانه جنس عال للانواع والاشخاص المندرجة تحته والتسع الباقية
مفهوم العرض فبناء على ما تقرر عندهم عرض عام لجميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فاندرج تحت مفهوم العرض تسع مقولات وهو انحصر فيها بحسب الاستقراء

معقولة الكم وهو الذي يقبل التجزي لذاته كالعدد والخط والزمان والثانية منها الكيف وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي لذاته
قسمة ولا نسبة والثالثة منها الاين وهو حالة للشئ تحصل بسبب حصوله في المكان والرابعة منها المتى وهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان
والخامسة منها الاضافة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى والسادسة منها الجدة وهو حالة تحصل للشئ
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بسبب التعمم والسابعة منها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض
وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية والثامنة منها الفعل وهو التاثير في الغير والتاسعة منها الانفعال وهو التاثر من الغير وتفصيل يطلب من المطولات
قوله اللهم الا ان يكون الخ جواب للايراد حاصله ان مراد القوم بحصر العرض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج لا حصر مطلق
العرض اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا والصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن عرض ذهني فلا يكون هذه الصورة داخلة تحت
مقولة من المقولات التسع التي هي من اقسام العرض الخارجي فلا يخل كون هذه الصورة الجوهرية عرضا انحصار العرض الخارجي في المقولات
التسع قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله اللهم الخ ردا على الجواب المصدر بقوله اللهم الخ اشارة الى ان هذا الجواب غير تام
وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض
الموجودة في نفس الامر والموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل منهما مندرج في مقولة الا ان الاولى من مقولة الكيف
والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها المتصفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات
الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا
الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء به انتهت قوله فيها ان الاضافة وغيرها الخ اعلم اولا ان المقولات النسبية هي المقولات التي
تعرض للشئ بسبب نسبته الى غيره والاضافة عبارة عن نفس النسبة وما عدا الجوهر والكيف والكم كل المقولات حاصلة بسبب نسبة الشئ
الى غيره فكلها من الفعل والانفعال والوضع والاين والمتى وغيرها مقولات نسبية وثانيا ان حاصله ان الاضافة اي النسبة وكذا ما يحصل
بسبب النسبة ليست موجودة في الخارج بل انما هي من الامور الذهنية فلو كانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة في الخارج لزم
ان يكون مقولة الاضافة وغيرها من المقولات النسبية خارجة عن المقولات واللازم بط فانهم عدوها من المقولات فالملزوم مثله
وفيه ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض اذا وجدت في الخارج لكانت في موضوع لا تنقض بالاضافة وغيرها من
الاعراض النسبية لانها لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع البتة بخلاف الصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن فانها على تقدير
وجودها الخارجي لا تكون عرضا بل تكون جوهرا فالجواب المصدر بقوله اللهم الخ تام وقال حسن المحققين عليه معنى حصر العرض الموجود في الخارج في المقولات
التسع ان العرض الموجود في الخارج لا يوجد خارجا عن هذه المقولات التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعض هذه المقولات في الخارج
فح لا يرد عليه ما اورده المحشي اقول لما كان العرض الموجود في الخارج منقسما الى المقولات التسع فصارت هذه المقولات اقساما ولا جرم
يصدق المقسم على جميع اقسامه فيصدق على جميع المقولات التسع انها موجودة في الخارج فتدبر قوله فيها والصواب في الجواب اي عن
الايراد المصدر بقوله لا يخفى عليك الخ قوله فيها مرادهم اي مراد القوم بحصر الاعراض في المقولات قوله فيها الموجودة في نفس الامر سواء كانت
في الخارج او في الذهن لكن لا تكون من الاعتباريات المحضة اعلم ان الوجود النفس الامري يطلق على معنيين الاول موجودية الشئ في
حد ذاته فالامر كناية عن الشئ سواء كان هذه الموجودية باختراع العقل اولا وهو بهذا المعنى اعم مطلقا من الوجود الذهني اذ كلما هو موجود
في الذهن باختراعه او بدونه موجود في نفسه وليس بالعكس لتحقق الوجود الخارجي وبهذا المعنى يقال ان جميع المفهومات موجودة في
نفس الامر لان كل مفهوم اما في الذهن باختراع اولا باختراع او في الخارج وايا ما كان يكون في نفس الامر والثاني موجودية الشئ في
حد ذاته اي مع قطع النظر عن اختراع الذهن وتعمله فالنسبة بين الذهن ونفس الامر بهذا المعنى عموم من وجه لتحقق المخترعات
الذهنية موجودة في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع وملك استخراج المعاد والآخر والمراد ههنا نفس الامر بالمعنى
الثاني قوله فيها والموجود فيها ههنا اي الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمل الذهن اذا وجد شئ في الذهن امران

سلمه مولانا حسن ۱۲

قوله فیها الحقیقة العلمیة ای الحالة الادراکیة التی هی منشاء الانکشاف حقیقة فی العلم الحصولی تحصل فی الذهن عقیب حصول الصورة فی
الذهن فما توهم الفاضل الخیرابادی من ان المراد بالحقیقة العلمیة الصورة المکتنفة بالعوارض بان یکون التقیید والقید کلاهما خارجین
وانما یکون التقیید فی اللحاظ علّه سهو عن مذهب المحشیؒ فان الحقیقة العلمیة عنده علی مذهب التحقیق هی الحالة الادراکیة لا الصورة المذکورة و
لاجرم یکون المراد بالحقیقة العلمیة ههنا الحالة الادراکیة لا حالة المحشیؒ الاطلاع علی هذا الجواب علی کلام یاتی بعد ذلک و الکلام الآتی تحقیق
فی الحالة الادراکیة قوله فیها من حیث هی هی ای مع قطع النظر عن اکتناف تلک الحقیقة بالعوارض وهذه مرتبة المعلوم قوله فیها الاولی
من مقولة الکیف فتلک الحالة مندرجة تحت العرض ولیست بمتحدة مع المعلوم حتی یلزم الاستحالة المذکورة قوله فیها کما سینکشف
عنک غطاؤه من ان الحقیقة الحاصلة فی الذهن تابعة لما هی صورة فان کان جوهرا کانت هذه الحقیقة ایضا جوهرا وان کان کیفا کانت
هذه الحقیقة ایضا کیفا بناء علی حصول الاشیاء بانفسها وانحفاظ الماهیات فی انحاء الوجودات قوله فیها بان یکون التقیید ای انتساب الحقیقة الی
العوارض قوله فیها داخلا ای فی المعنون والحقیقة قوله فیها والقید ای العوارض الذهنیة قوله فیها کل منهما داخلا ای فی الحقیقة والمعنون
قوله فیها من العارض ای الذهنی قوله فیها والمعروض ای حقیقة المعلوم الحاصلة فی الذهن قوله فیها فلا شک انها الخ ای الحقیقة الحاصلة
فی الذهن من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة علی احد الطریقین السابقین من الاعتبارات الذهنیة لیس لها وجود فی نفس الامر لان
التقیید امر اعتباری غیر مستقل کما هو الظاهر والمرکب من الاعتباری وغیر الاعتباری اعتباری اذ اعتباریة الجزء وعدم کون الجزء فی
نفس الامر یستلزم اعتباریة الکل وعدم کون الکل فی نفس الامر فلا یکون للکل وجود فی نفس الامر ای مع قطع النظر عن الاعتبار وکونه عرضا
لا ینافی حصر العرض فی المقولات التسع لان العرض المنحصر فی المقولات التسع هو العرض الموجود فی نفس الامر مع قطع عن اعتبار الذهن
ولعله و لقائل ان یقول ان الحقیقة الحاصلة فی الذهن من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة بان یکون التقیید فقط او مع القید
داخلا فی المعنون من الاعتباریات الذهنیة دون الموجودات الخارجیة بلا مریة الا ان الحقیقة الحاصلة فی الذهن من
حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة بان یکون التقیید داخلا فی العنوان واللحاظ فقط دون المعنون کما هو شان مرتبة العلم لیست من
الاعتباریات بل من الموجودات النفس الامریة لعدم کون جزء من اجزائها اعتباریا وغرض الشیخ الرئیس بعرضیة الصورة الجوهریة عرضیة الصورة
بهذا المعنی الاخیر ولا یصدق علی الصورة بهذا الطریق الاخیر مقولة من المقولات التسع فلا یتم الانحصار فی المقولات فرجع الاشکال
قهقری قوله فیها ولما کان الاطلاع الخ دفع لما یقال من ان هذا الجواب لما کان صوابا فلم ذکر المحشی المحقق الجواب الغیر الصواب بقوله اللهم الخ
قوله فیها علی کلام یاتی بعد ذلک هو تحقیق الحالة الادراکیة قوله فیها وشهرنا ای بقوله اللهم قوله وما اورد الخ مبتدء والخبر قوله مدفوع وهذا دفع ایراد
یرد علی المحشی وحاصل الایراد ان حصر العرض فی المقولات التسع علی تقدیر ارادة العرض الخارجی مختل ایضا فان الوحدة والنقطة عرضان
موجودان خارجیان مع انهما لیسا مندرجین تحت شیء من المقولات التسع فانحصر مم قوله لیست من الموجودات الخارجیة بل هو امر انتزاعی اعتباری
فتکون خارجة من المقسم فعدم دخولها فی الاقسام لا یضر الانحصار قوله قال النقطة الخ حاصله ان النقطة کیفیة فی الخط من الکیفیات
العارضة للکمیات وهذه النقطة مثل التربیع فکما ان التربیع عارض للکم ای المربع وموجود فی الخارج بوجود المربع کذلک النقطة فانها
حالة وکیفیة عارضة للخط المتناهی الموجود فی الخارج من حیث انه متناه فالنقطة ایضا موجودة فی الخارج بوجود الخط وکیف فلا اثر
للایراد فان قلت النقطة بسیطة فکیف تندرج تحت مقولة الکیف والا لکانت مرکبة من الجنس والفصل قلت بساطة النقطة انما هی
فی الخارج لا فی الذهن بمعنی انه لیس لها اجزاء خارجیة لا ان لا تکون ذهنیة ایضا اللهم الا ان یقال بالاستلزام بین الترکیب الذهنی
والخارجی فتدبر ثم اعلم ان البعض اخرجوا الوحدة والنقطة عن الکیف بازدیاد قید اللاقسمة فی تعریفه حیث قالوا ان الکیف عرض لا یتوقف
تعقله علی تعقل الغیر ولا یقتضی القسمة واللاقسمة بالذات ولا حاجة للمحشی المحقق الی ازدیاد قید اللاقسمة فی تعریفه لاخراج الوحدة فان الوحدة
لیست داخلة فی المقسم حتی تخرج من الکیف واما النقطة فهی داخلة فی الکیف فلا ضرورة فی اخراجها عن الکیف بل الاخراج یضر فقید
اللاقسمة علی ما ای المحشیؒ لغو بل مضر وقال ابن المحققین ان الوحدة لیست بعرض اذ العرض هو الموجود فی الموضوع ومن خواص العرض ان یقوم وجوده بلا وجود
حاله والوحدة لیست کذلک فانا لا نجد فرقا بین الوحدة وسائر الاعراض نعم لو کان الوحدة عین الواحد تم ما قال ولیس کذلک بعد التسلیم والتی اقول ان هذا الجواب

مه
ر
المولوی فضل امام ۱۲۰۳
مه
ر
مولانا محمد حسن ۱۲۹۲

باد خال النقطة في الكيف بعد تسليم وجودها في الخارج والا فينبغي ان يقال ان النقطة ايضا غير موجودة في الخارج انما هي نهاية وطرف للخط فتامل قوله فثم ههنا اي في مقام كون العلم عرضا ومن مقولة الكيف قوله اشكال آخر مداره على مقدمات تلقاها المحققون بالقبول وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وان الماهية محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي وان حصول الاشياء بانفسها وان العلم من مقولة الكيف وان المقولات متباينة بالذات وان الشئ الواحد لا يندرج تحت مقولتين قوله وهو ان الخ توضيحه انا اذا تصورنا الماهية الجوهرية فصارت الصورة الحاصلة المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا ماهية جوهرية بناء على المقدمات الثلث المذكورة اولا وهذه الصورة هي العلم والعلم على المذهب المنصور مندرج تحت مقولة الكيف فصار الشئ الواحد اي هذه الصورة مندرجة تحت مقولة الجوهر ومقولة الكيف مع ان المقولات متباينة لا يصدق مقولتان على شئ واحد اذ المقولات اجناس عالية فلا يمكن اندراج ما هو داخل تحت واحدة منها تحت الآخر والا يلزم ان يكون لشئ واحد جنسان عاليان في مرتبة واحدة وهو من المستحيلات ومن ههنا قد دريت ان ملخص هذا الاشكال كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وملخص الاشكال السابق كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا ثم اعلم انه يجب علينا التنبيه على امرين الاول ان هذا الاشكال لا يختص بمن يقول بكون العلم من مقولة الكيف بل لو قيل بكون العلم من مقولة الاضافة او من مقولة الانفعال وسلم المقدمات المذكورة يتوجه هذا النقض ايضا والثاني انه لقائل ان يقول ان صدق المقولتين على شئ واحد بالذات من المستحيلات واما صدق احدهما بالذات وصدق الاخرى بالعرض وصدقهما بالعرض على شئ واحد فليس بمحال ولم لا يجوز ان يكون الصورة الحاصلة في العقل مصداقا للكيف بالعرض وللجوهر بالذات فلا استحالة فان اختلج في صدرك ان المقولات اجناس عالية على ما هو مذهبهم فكيف تصدق على شئ بالعرض ازيح بان معنى كون المقولات اجناسا عالية انها اجناس بالنسبة الى ما تصدق هي عليه صدقا ذاتيا لا ان المقولات اجناس بالنسبة الى كل ما تصدق هي عليه الا ترى ان التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض لما كان ممتنعا بين المشائين فقالوا ان فصول الجواهر جواهر ولا مرية في ان صدق الجواهر على فصول الجواهر صدق عرضي وليس الجوهر ذاتيا للفصول الجواهر والا لكان الجوهر جنسا لها ولا بد لكل جنس من فصل ونتكلم فيه فيؤدي الى التسلسل المستحيل كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء قوله وقد اجاب عن الاشكالين اي كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وكونه جوهرا وكيفا قوله بعض المتاخرين اي العلامة علي القوشجي اجاب في شرحه على التجريد قوله بالفرق بين الخ حاصله منع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات وتوضيحه انا اذا علمنا الشئ الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن ملتفت الذهن اليها وقد وجدت في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشئ في مكانه وزمانه وحصول الصورة في المرايا من دون الحلول وهو المتحد مع العين الخارجي في الجوهرية والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض الذهنية عرض وكيف وعلم وصفة انضمامية للذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية وموجود في الخارج لا في الذهن اذ الصفات الانضمامية لا بد ان يكون موجودة في ظروف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولا مرية في وجوده في الخارج والا يلزم ان يكون للذهن ذهن وهكذا فلذا صفته ايضا تكون موجودة في الخارج فالجوهر شئ آخر والعرض والكيف شئ آخر فلا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وجوهرا وكيفا هذا تفصيل ما قال العلامة القوشجي بعد القيل والقال وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فثم يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخصة ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي ومعلوم وجوهر انتهى لا يقال ان حصول الشئ في الذهن لا يتصور الا بكونه حالا فيه لانا نقول ان لفظة في تدل على تعلقات مختلفة تطلق على تعلق الجزء في الكل وعلى تعلق الاتصاف يقال الانسان في الكتابة وعلى الاحاطة يقال الجسم في المكان وعلى الحلول يقال الحمرة في الجسم ولما كان وجود الصورة في الذهن آلة لحصول منشاء الانكشاف فيه فلا يبعد ان يقال بهذه العلاقة ان الصورة حاصلة في الذهن كما يطلق لفظ الاحاطة ويقال الذهن محيط بالاشياء اي مدرك لها فان قلت انه على تحقيق هذا المحقق قد منع المقدمة المسلمة عند الجمهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فهل لها وجه صحة قلت قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن على التسامح كما ان المعلوم يطلق على ما هو في الخارج مسامحة فقالوا ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه مسامحة قوله وحاصله الخ الغرض منه رد جواب العلامة القوشجي بانه مستلزم للجمع بين المذهبين وهما

حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها تقریره ان جواب العلامة القوشجی مسلم بحسب النظر واما التامل الصادق والنظر الدقیق
فیه فیحکم بان القائم الخ قال اشرف آل الامجد رح فیه ان الشبح عند ارباب هو الموجود الذهنی المغایر بالحقیقة للمعلوم المشاکل له فی الصفات ولم یقل
العلامة بذلک فان الموجود الذهنی عنده عین المعلوم والکیفیة النفسانیة التی هی العلم حقیقة موجودة عینا ولیست بمشابهة للمعلوم فلا تکون شبحا له
لما ان الحالة الادراکیة التی قال بها المحشی رح لیست شبحا للمعلوم انتهی محلی انا نقول ان من یقول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن یقول بحلول
الصورة فی الذهن والعلامة القوشجی انکر حلول الصورة بل هو انما اعترف بحصول الصورة فی الذهن من دون حلول فکیف یلزم الجمع بین
المذهبین قال المحشی المحقق فی حاشیة الحاشیة لاشک ان القائم بالذهن لما کان علما یجب ان یکون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان
تکون مغایرة له او متحدة معه والثانی بط والا یعود الاشکال ویرجع الی السفسطة لثبوته فی الحاصل فی الذهن فتعین الاول فالقائم
بالذهن شبح المعلوم کما ان الحاصل فی الذهن نفس حقیقته واما تسمیة احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فلیس بمفید انتهت قوله فیها یجب
ان یکون الخ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم قوله فیها فاما ان تکون الخ وجه الحصر بین الشقین ان مطابقة العلم للمعلوم لا تکون الا بان یکون
العلم متحدا مع المعلوم فی الماهیة او یکون العلم خارجا عن المعلوم عارضا له فیکون العلم ح غیر المعلوم فی الماهیة وشبحا له ومثالا له ومبدأ لانکشاف
المعلوم قوله فیها والا یعود الاشکال الخ ای وان کان القائم بالذهن متحدا مع المعلوم فی الماهیة فیعود الاشکال فهو قری لان ذلک القائم
بالذهن عرض وکیف باقرار العلامة القوشجی وباتحاده مع المعلوم یکون جوهرا ایضا فلزم کون الشیء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وکیفا قوله فیها
الی السفسطة ای الحکمة الباطلة المزخرفة المموهة قوله فیها لثبوته الخ دلیل لقوله یرجع حاصله ان الاتحاد ثابت فی الحاصل فی الذهن فلو کان
القائم متحدا مع المعلوم ومطابقا له فکذلک الحاصل فی الذهن فالقول بان القائم بالذهن علم لا الحاصل فی الذهن لیس لمرجح من علیه
فتدبر قوله فیها فلیس بمفید ای فی دفع المحذور والاشکال لان مدار الاشکال علی اتحاد القائم بالمعلوم فی الحقیقة والجمع بین المذهبین
علی تغایر القائم للمعلوم فی الحقیقة فتسمیة القائم والحاصل باسمیهما لا دخل له فی دفع المحذور بل هو علی مجرد الاصطلاح ولا ضیر فی
ان یسمی اسمی حاصلا بالقائم ویسمی اسمی بالقائم حاصلا ولیس المراد ان تغایر القائم والحاصل لا یفید اصلا حتی یرد انه مفید لدفع الشک
الوارد من قبل المتکلمین علی الحکماء القائلین بحصول الصورة فی الذهن بنفسها بانه لو حصلت الاشیاء فی الذهن بانفسها لزم من قیام السواد
بالذهن ان یکون الذهن اسود ومن قیام الحرارة بالذهن ان یکون الذهن حارا لان الاسود ما قام به السواد والحار ما قام به الحرارة وهذا من الاباطیل ودفع
هذا الشک ان الحاصل فی الذهن غیر القائم فی الذهن وغیر الحال فی الذهن فما هو قائم فی الذهن وحال فیه وصف له حقیقة علمیة
مغایرة للمعلوم شبح للمعلوم لا عین للمعلوم حتی یلزم ما الزمتم والتوضیح ان حصول الشیء فی الشیء لا یوجب اتصاف ذلک الشیء به وانما یوجب
الاتصاف به هو قیام الشیء بالشیء الا تری ان حصول الشیء فی الزمان وکذا فی المکان لا یوجب اتصاف الزمان وکذا اتصاف المکان به فالسواد
والحرارة وغیر ذلک من الامور الجزئیة لا یلزم من حصولها فی الذهن اتصافه بها وانما یلزم ذلک لو قامت هی به ولیس کذلک بل القائم
بالذهن حقیقة علمیة مغایرة للمعلوم ولک ان تقول ان معنی قول المحشی لیس بمفید انه لما ثبت بالدلیل ان القائم بالذهن شبح للمعلوم
والحاصل فی الذهن نفس حقیقة المعلوم فالجمع بین المذهبین یلزم قطعا واما تسمیة الاول بالقائم دون الشبح وتسمیة الثانی بالحاصل
دون الحقیقة لا یفید فی دفع الجمع بین المذهبین لانه لیس بمفید اصلا حتی یرد علیه ان تسمیة الثانی بالحاصل دون القائم اشارة الی
ان حصول حقیقة المعلوم فی الذهن لیس بحلول فافادت فتدبر قوله وانت تعلم الخ رد آخر اورده المحقق الدوانی وحاصله ان القول
بان العلم هو القائم بالذهن قول لا دلیل علیه لیس للمحقق فلا یسمع واعترض القاضی علیه السندیلی بان العلامة القوشجی مانع وغرضه انه لا یلزم
کون الشیء الواحد جوهرا وکیفا او جوهرا وعرضا لم لا یجوز ان یکون بین القائم فی الذهن والحاصل فیه فرق فح لا حاجة للمانع الی الدلیل
اذ لیس منصب المانع الاستدلال بل هو طالب للدلیل من الخصم قال استاذ فضلاء الهند رئیس المحققین مولانا نظام الملة والدین فی
تعلیقاته علی الحواشی القدیمة ما محصله ان ابداع مذهب ثالث کما فعله المحقق القوشجی هو الحق وان خالف الجمهور فان الحق احق بالاتباع
وتحریره ان الوجود الذهنی هو القیام به ولیس الامر القائم فیه هی الاشخاص الخارجیة والا لزم ترتب الاحکام الخارجیة علی الامر الحاصل
القائم بالذهن والتالی بط فالمقدم مثله ولا الطبیعة الکلیة لان نسبتها الی افرادها علی السویة فکیف یصح سریان الحکم الی واحد

مع ١ المولوی محمد حسن ١٢

عه ١ المولوی احمد علی ١٢

من افراد الطبيعة الكلية فهي الحقيقة العلمية حقيقة علىحدة مغايرة للامر الخارجي مبدء الانكشاف ذلك الامر الخارجي فالطبيعة العلمية القائمة بالذهن مغايرة
للمعلوم والامر الحاصل من الشيء في الذهن ليس منشاء الانكشاف ثم لا يذهب عليك ان ما قال المولى الرئيس مبني على تجويز كون احد المتباينين علما ومبدء
لانكشاف الآخر وهذا الدليل على امتناعه اذا ادى الى العلم بالوجه فانه علم بذي الوجه مع ان الوجه وذا الوجه متغايران قوله بل النظر الخ فيه رد
المحشي على الكلام السابق وحاصله انه ليس في كون القائم بالذهن علما سقوط عن درجة التحقيق فقط بل النظر الدقيق والتامل الفائق يحكم
بان كون القائم بالذهن علما ممتنع قوله كافية في الانكشاف اي لا ينتظر في انكشاف ذي الصورة بعد وجود الصورة في الذهن الى امر آخر وهذا
بشهادة الحدس الصائب وفيه ان كون الصورة الحاصلة كافية للانكشاف انما يتم لو قيل ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهي صفة النفس واما لو انكر عن حلول الصورة في الذهن وعن اتحاد العلم مع المعلوم بالذات ويقال ان حصول الصورة
في الذهن كحصول الشيء في الزمان او في المكان وان العلم حالة مغايرة للمعلوم كما هو وظيفة المحقق القوشجي فكيف يسلم كون الصورة كافية للانكشاف
وشهادة الحدس بان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف لعله شهادة الوهم قوله على ان الخ هذا محذور آخر على جواب المحقق القوشجي توضيحه
ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف كما قد مر بشهادة الحدس فتكون علما اذ العلم ليس الا ما هو منشاء الانكشاف ولا ريب في كون الصورة عرضا لانه
موجود في الذهن وهو موضوع وكيفا لان الصورة لا تقتضي القسمة والنسبة بالذات والجوهر قد يكون معلوما فصارت تلك الصورة جوهرا ايضا فعاد
الاشكال وهو كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وقيل ان كون الصورة الحاصلة علما وكيفا وعرضا يتوقف على ثبوت ان حصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهو ليس ثابت والعلامة القوشجي انما يقول بحصول الصورة في الذهن كحصول الشيء في الزمان والمكان للحصول
الحال فتعرف وتعجب من المحشي المحقق بحيث اورد الشبهات على جواب العلامة القوشجي وهي بعينها واردة على ما اختاره المحشي المحقق من حصول الحالة
الادراكية بعد حصول الصورة في الذهن كما صرح به بعض الاماثل حيث قال يقال ان الحالة الادراكية مغايرة للصورة الحاصلة كما صرح
به فالصورة الحاصلة هي المعلوم ونفسه فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها والعلم غيره فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء
باشباحها فهو جمع بين المذهبين وايضا انا لا نعني بالعلم الا ما هو مبدء الانكشاف وهو الصورة الحاصلة كما يشهد به الفكر الصائب
فلو فرض ان يكون الحالة الادراكية ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل على ان تلك الصورة علم وعرض وكيف كما تفطنت فعاد
الاشكال مع انه يجوز ان يكون مراد شارح التجريد بالقائم هي الحالة الادراكية وان لم يسم فالتفاوت انما يكون في التسمية فايراد
الشبهة عليه ايراد عليها انتهى قوله واجاب عنهما اي عن الاشكالين وهما لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كونه جوهرا وعرضا
قوله بعضهم هو المحقق السيد صدر الدين محمد الشيرازي قاله في الحواشي الجديدة لشرح التجريد كذا في حاشية الحاشية وهو المعاصر للعلامة
المحقق جلال الملة والدين الدواني دون من هو من تلامذة السيد الباقر مصنف شرح هداية الحكمة قوله بان الجوهر الخ توضيحه ان الشيء
الجوهري اذا وجد في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار ذلك الشيء عرضا وكيفا فلا نم ان صور الجواهر جواهر وان الماهيات
محفوظة في انحاء الوجودات بل صارت الماهيات منقلبة باعتبار الوجود الخارجي والوجود الذهني فالشيء الذي يكون في الخارج
جوهرا يصير عرضا في الذهن ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان الوجود من عوارض الماهية ومرتبة العارض بعد مرتبة المعروض فمرتبة الوجود
بعد مرتبة الماهية فكيف تصير الماهية منقلبة باختلاف الوجود اجاب عنه بقوله بناء على ان الخ توضيحه ان مرتبة الماهية متاخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها فالاشياء ليس لها ماهية متقررة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود واذ المعدوم الصرف في مرتبة
الليس ليس له ماهية بل الماهيات تختلف باختلاف اوعية الوجود فالشيء اذا وجد في الخارج بنفسه من دون حلول في موضوع كان ماهيته ماهية
جوهرية واذا وجد في الذهن في موضوع صار ذلك الشيء عرضا وكيفا بقي الكلام في ان مدار كون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ماذا
فقال بعضهم ان مداره كون الوجود مجعولا اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض فالاثر بالذات على طريق الجعل المرضي عند الرواقيين
هو الاول دون الثاني وفيه ان الجعل المرضي عند الرواقيين اي الاشراقيين هو الجعل البسيط الذي الاثر فيه بالذات الماهية
دون الجعل المؤلف الذي فيه الاثر بالذات مفاد كون الشيء موجودا فمداره لعله ما ذهب اليه بعض الاشراقية من انه ليس في عالم الكون
الا الذات الواحدة وهو الوجود فتلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية فالمعرى عن التطورات هو الواجب والمتعين بكل تعين

[illegible] المولوي [illegible]

الممكن فبحسب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع ماهية فينتزع الجوهرية اذا وجد شيء في الخارج لا في موضوع وينتزع الكيفية والعرضية اذا وجد في الذهن فليست الماهيات الا امورا انتزاعية قوله ولا يخفى عليك ان الخ هذه الايرادات الثلث ماخوذة من كلام المحقق الدواني في الحواشي الجديدة وحاصل الاول منها ان هذا المذهب الذي اختاره السيد الصدر من كون الشيء جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن خارج عن مسالك العقل ضرورة ان الماهية وذاتيات الماهية لا تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود الذهني والخارجي كيف فان ذاتي الشيء داخل في قوام حقيقته وتحصله فكيف يتبدل بل الماهيات في اي ظرف كانت وباي نحو وجدت تكون باقية كما كانت والعقل يعد قلب الماهية من الممتنعات فكيف يصير الشيء الواحد جوهرا في ظرف وعرضا في ظرف آخر فيرد عليه الايرادان الاول انا لا نسلم ان الماهية لا تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود انما يصح هذا لو كانت مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وتكون الماهيات محفوظة في اتحاد الوجودات ومعروضة للوجودات والمجيب السيد الصدر لا يقول به بل هو يقول ان مرتبة الماهيات متاخرة عن مرتبة الوجود والماهيات لا تكون محفوظة ولا تكون معروضة للوجودات بل هي منتزعات فكيف لا يقول باختلاف الماهية حسب اختلاف اتحاد الوجود الثاني انا لا نسلم ان قلب الماهية مطلقا ممتنع عند العقل كيف فان الماء قد ينقلب هواء بالتبخر والحمار الواقع في معدن الملح ينقلب ملحا بتاثير المعدن والحلاوة حموضة بالمكث وهكذا بل المستحيل منه هو ان يصير الماهية مع بقائها ماهية اخرى في محل واحد كما اذا صار الانسان في الخارج مع بقائه فيه حمارا فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا فلا يلزم الانقلاب المستحيل فان قلت انقلاب الماء الى الهواء وبالعكس تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين فكذا هذا الانقلاب ايضا يقتضيها وليست قلت انما لا بد من المادة في انقلاب المادة من صورة او هيأة الى صورة او هيأة اخرى ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة مشتركة تبقى انه اذا جاز الانقلاب فيكون في الذهن ماهية اخرى وفي الخارج ماهية اخرى ولا شركة بينهما فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية الذهنية هي الماهية الخارجية التي انقلبت اليها فيجوز ان يقال للماهية الفرسية الحاصلة في الذهن انما هو الانسان الخارجي المنقلب اليها ويصح الحكم بان زيدا ان الحاصل كان عمرا ثم انقلب الى زيد فارتفع الامان وهل هذا الا سفسطة قوله على ان الخ هذا ايراد ثان على السيد الصدر وتوضيحه ان هذا القائل بكون الماهية الجوهرية الخارجية عرضا وكيفا في الذهن اما ان يقول بانتفاء الجوهرية الخارجية في الذهن او ببقائها فيه فعلى الثاني يعود الاشكال ويلزم كون الشيء الواحد وهو الصورة الذهنية جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول بحصول الاشباح والامثال لان ما وجد في الذهن عرض مباين للصورة الخارجية الجوهرية في الماهية ومنشاء الانكشاف فها ولا مزيد بالشبح والمثال الا العرض القائم في الذهن المنشاء لانكشاف الموجود الخارجي المشاكل له لمشاكلة التصوير مع منشائه وصاحبه مع ان الدلائل الدالة على الوجود الذهني بعد تمامها لا تدل على حصول الاشباح والامثال بل انما تدل على حصول الاشياء بانفسها فان قلت ان المراد بحصول الاشياء بانفسها اعم من ان تبقى كما كانت او تنقلب قلت هذا مثل ان يقال حصل الانسان في الدار اعم من ان يكون الانسان بنفسه حاصلا او يكون الحاصل فرسا قوله وما قال اي السيد الصدر وهذا ايراد ثالث والغرض منه ابطال ما بنى السيد الصدر جوابه عليه من ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود قوله مرتبة المعروض لان الماهية معروضة للوجود والوجود عارض لها قوله متقدمة على مرتبة العوارض لان العوارض هي التي تكون لاحقة للشيء وعارضة له فما دام لم يوجد الشيء اولا فبل العوارض كيف تكون العوارض عارضة لذلك الشيء وفيه ان السيد الصدر قد اذعن بانه ليس في عالم الكون الا الوجود والماهيات منتزعات كل ماهية منتزعة بحسب مرتبة من الوجود فيجوز ان يكون الوجود الذهني في مرتبة ذاته منشاء لانتزاع الماهية العرضية المندرجة تحت الكيف وان يكون الوجود الخارجي منشاء لانتزاع الماهية الاخرى المندرجة تحت مقولة اخرى على ما قدم فكيف يسلم ان الماهية معروضة للوجود حتى يكون مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود ثم اعلم ان المحقق الدواني اورد ايرادات اخرى سوى ما ذكر على السيد الصدر منها انه على تقدير تقدم الوجود ايضا لا يثبت الانقلاب اذ العوارض سواء كانت متاخرة او متقدمة لا تغير حقيقة المعروض فان العوارض انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقاء تلك الحقيقة فاين الانقلاب وقيل ان هذا الايراد مبني على كون الماهية معروضة للوجود والوجود عارضا والسيد الصدر لعله لا يسلمه فلا ايراد عليه قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله ولا شك ان مرتبة المعروض الخ لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض ان غير[illegible]

فيكون عدمه في تلك المرتبة والالزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو
من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين
المستحيل هو ارتفاعهما في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجوده وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال تحقيق المقام ان نقيض الوجود في
مرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه
قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدري
مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة كيف فان
ارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب
سلب الوجود عنه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنى العدم بالآخر
لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين و
سلب سلبها عنه وهو عين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له امر وان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة
العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه انتهى قوله فيها العلك تقول الخ اعتراض حاصله انا لا نسلم ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض
كيف ولو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض لزم وجود العارض حال عدمه واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين فالمقدم مثله و
وجه الملازمة انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يوجد وجود العارض في مرتبة المعروض لتقدم مرتبة المعروض
بالفرض ولما كان ارتفاع النقيضين من المستحيلات فلا جرم يكون في مرتبة المعروض عدم العارض عن المعروض وعدم العارض عن المعروض من
العوارض للمعروض فيلزم وجود العارض حين فرض عدمه وهو المطلوب قوله فيها فنقول الخ جواب مبني على تمهيد مقدمة وهي ان عدم العارض
من المعروض على نحوين السلب البسيط الذي ليس فيه ثبوت بان يسلب العارض عن المعروض والسلب العدولي الذي فيه ثبوت بان
يثبت سلب العارض عن المعروض للمعروض فبعد تمهيدها نقول انه لما لم يوجد العارض في مرتبة المعروض فيوجد نقيض وجود العارض في
تلك المرتبة وهو السلب البسيط وهذا السلب ليس من عوارض المعروض وليس من عوارضه الا السلب العدولي الثابت وهذا السلب
ليس بنقيض للوجود بل هو اخص من نقيض الوجود بناء على ان السلب البسيط اعم من السلب العدولي وبالجملة اللازم ليس بعارض والعارض
ليس بلازم فلا يلزم وجود العارض حال فرض عدمه ولعلك تتفطن من هذا اندفاع ايراد مشهور على انحصار المواد في الثلث تقريره ان الماهية اذا
اخذت من حيث هي هي فيصح سلب جميع عوارضها عنها وسلب الضرورة الذاتية من عوارض الماهية لا من دواخلها ولا عينها فلا تتصف الماهية
في مرتبة نفسها بسلب الضرورة الذاتية فلا تكون ممكنة وليست بواجبة ولا ممتنعة فيلزم ان يحصل قسم آخر ويبطل الانحصار ووجه الاندفاع
ان الامكان سلب الضرورة سلبا بسيطا لا عدوليا وسلب الضرورة سلبا بسيطا في مرتبة الماهية من حيث هي هي ليست من العوارض
فكيف تم ما قلتم فتدبر قوله فيها وايضا ارتفاع الخ جواب آخر للاعتراض حاصله ان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما في
نفس الامر لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم فانتفاء احد من الوجود والعدم عن الواقع يستلزم ان يتحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو
ارتفاع النقيضين في مرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للنقيضين حتى يمتنع الارتفاع فيها فلا نم انه لما لم يوجد وجود العارض في مرتبة
المعروض يوجد عدم العارض فيها بل نقول لا يوجد عدم العارض ايضا فارتفع النقيضان اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض وهذا
ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع مرتبة المعروض عن النقيضين اي وجود العارض وعدمه كما ان وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة
العلة بمعنى ان العلة مرتفعة عن وجود المعلول وعدمه ومسلوبة عنهما وهذا صحيح فارتفاع النقيضين المستحيل ليس بلازم واللازم ليس
بمستحيل ثم اعلم ان الذين ذهبوا الى ان الوجود نفس ماهية الواجب في الواجب ونفس ماهية الممكن في الممكن قد استدلوا بوجوه منها
انه لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فلما انضم الوجود اليها يلزم اتصاف
المعدوم بالوجود فيكون الماهية موجودة ومعدومة وهذا تناقض واجيب عنه بان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة

ولا معدومة فلا نم قولكم فكانت معدومة غاية الامر انه يلزم ارتفاع النقيضين في المرتبة وهو جائز واورد عليه المحشي في حاشيته على شرح
المواقف بان ارتفاع النقيضين محال بالذات ليست استحالته مخصوصة بظرف دون ظرف فكيف يقال بجواز ارتفاع النقيضين في
المرتبة اقول وبالله التوفيق يستفاد من كلام المحققين ان معنى قولهم الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة ليس ان الوجود
والعدم مسلوبان في الواقع عن الماهية حتى يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة ويرد الايراد كيف وان الماهية اذا انضم اليها الوجود تكون موجودة
واذا انضم اليها السلب تكون معدومة ولا تخلو الماهية في الواقع عنهما بل المراد من قولهم بسلب الوجود والعدم وارتفاع النقيضين سلب العينية
والجزئية يعني ان الوجود ليس عينا للماهية ولا جزءا لها وكذا العدم ومرتبة نفس الشئ من حيث هي هي لا يوجد فيها الا ما هو عينه او جزئه والوجود والعدم
من العوارض فكون الشئ في المرتبة عبارة عن كونه عين الماهية وجزء لها وارتفاع الشئ عن المرتبة عبارة عن عدم كون ذلك الشئ كذلك
ولا ريب في ان ما عدا الذات والذاتيات سواء كان مفهوما وجوديا او سلبيا خارج عن مرتبة الماهية ومرتفع عنها بمعنى انه ليس عينا لها ولا جزءا
لها فليست الماهية من حيث هي هي موجودة ولا معدومة اذ ليس شئ من الوجود والعدم عين الماهية ولا جزءا لها وهذا كما يقال ان الواجب
تع ليس انسانا ولا لا انسانا مع ان الواجب من افراد اللا انسان فليس المقصود سلبهما عن الواجب تع في الواقع فان هذا من المستحيل بل المعنى ان
الانسان ليس عينا لماهية الواجب ولا جزءا وكذا اللا انسان قوله فيها تحقيق المقام الخ الغرض منه رد الجواب الثاني بمنع تحقق ارتفاع النقيضين حاصله
ان النقيضين اي وجود العارض وعدمه ليسا بمرتفعين في مرتبة المعروض بل احدهما متحقق فان وجود العارض في مرتبة المعروض مقيد فنقيضه
سلب وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد بان يكون الظرف متعلقا بالوجود لا بالسلب وليس نقيضه سلب وجود العارض المتحقق
ذلك السلب في مرتبة المعروض اعني على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بالسلب لا بالوجود فلما اعترف بان وجود العارض
ليس في مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن
قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يدري ولا يشعر به وفيه ان من قال بارتفاع
النقيضين في المرتبة لا يريد به ارتفاعهما عن المرتبة في الواقع حتى يقال ان هذا القول قول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يشعر به بل
ذلك القائل مقر بان الماهية لا تخلو عن احد النقيضين في الواقع والمراد بارتفاع النقيضين في المرتبة ان الوجود والعدم ليسا عينا للماهية
ولا جزءا لها وما هو ليس بعين ولا جزء فهو مرتفع عن مرتبة نفس الشئ وهذا حق لا ريب فيه فتدبر قوله فيها مع ان الخ الغرض منه رد الجواب
الثاني بمنع ان المحال ارتفاع النقيضين في نفس الامر لا ارتفاع النقيضين في مرتبة قوله فيها سلب النقيضين كوجود العارض وعدمه
قوله فيها بخصوصية ظرف كنفس الامر قوله فيها دون ظرف كمرتبة المعروض قوله فيها في اي ظرف كان سواء كان نفس الامر او غيره وانت
لا يذهب عليك ان استحالة ارتفاع النقيضين حقيقة ليست بخصوصية ظرف دون ظرف قطعا الا ان معنى ارتفاع النقيضين في المرتبة
ارتفاع عينية النقيضين وجزئيتهما للماهية لا ارتفاع نفس النقيضين في الواقع حتى يكون استحالته في جميع الظروف كما قد فصل قوله فيها يكفي
الخ تائيد لان ارتفاع النقيضين مستحيل في نفسه في اي ظرف كان توضيحه ان ارتفاع النقيضين في اي ظرف كان يستلزم اجتماع النقيضين
في ذلك الظرف واللازم محال فالمستلزم للمحال ايضا محال ووجه الاستلزام انه لما انتفى الوجود في ظرف يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف
ولما انتفى سلب الوجود عن ذلك الظرف يتحقق سلب سلب الوجود في ذلك الظرف فتحقق سلب الوجود وسلب سلب الوجود في ذلك الظرف
وهو اجتماع النقيضين وفيه ان ما هو مستلزم لاجتماع النقيضين ليس الا ارتفاعهما في الواقع وليس احد قائلا به ولا ارتفاع النقيضين في المرتبة
معنى آخر كما عرفت به قوله فيها واما التمسك الخ رد للتمسك الواقع في الجواب الثاني وتوضيحه ان ما قيل في الجواب الثاني من ان ارتفاع
النقيضين اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض يرجع الى سلب مرتبة المعروض عن ذينك النقيضين وهذا ليس بمستحيل قد نشا من
اشتباه احد معنى عدم العارض وهو العدم المقيد اي عدم العارض المتحقق ذلك العدم في مرتبة المعروض بالآخر وهو عدم المقيد
اي عدم وجود العارض في مرتبة المعروض فالمجيب لم يفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد فاخذ العدم المقيد وحكم بان
مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض والعدم المقيد وليس كلامنا في العدم المقيد فان العدم المقيد ليس نقيضا
للوجود المقيد وليس نقيض الوجود المقيد الا نفي المقيد فالكلام في نفي المقيد فيه سلب النقيضين اي وجود العارض وعدمه في

مرتبة المعروض يرجع الى سلب المرتبة عن وجود العارض في المرتبة وسلب المرتبة عن عدم وجود العارض في المرتبة ولما سلب المرتبة عن عدم
وجود العارض في المرتبة فلا تكون مسلوبة عن وجود العارض في المرتبة فيلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين اي وجود العارض في المرتبة وسلب
سلب المرتبة عن ذلك النقيض ولا مرية في ان سلب الشيء عن الشيء وسلب سلبه عنه بديهي الفساد ضرورة ان خلو كل من الوجود والعدم عن
ان ثبت له امر وان لا ثبت له ذلك الامر ممتنع فكيف يمكن ان يكون مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض وان لا تكون مسلوبة عن
وجود العارض وفيه ان مراد المجيب بسلب النقيضين في المرتبة سلب عينيتهما وجزئيتهما للمرتبة لا سلبهما عن المرتبة في الواقع كما قد فصل
فكيف يلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلب المرتبة عن ذلك النقيض بل المرتبة تكون متصفة في الواقع باحد النقيضين الا انها ليسه
عينا لها ولا جزءا لها وهذا معنى الارتفاع فتدبر قوله فيهما فسلب وجود الخ هذا بيان فساد نظير اورده المجيب وجوز سلب العلة عن وجود المعلول وعدمه
وتوضيح الفساد ان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى سلب العلة عن وجود المعلول وسلب العلة عن عدم وجود المعلول ولما
سلب العلة عن عدم وجود المعلول فلا تكون مسلوبة عن وجود المعلول فيلزم سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول
وهذا فاسد ضرورة وفيه انه ليس معنى ارتفاع وجود المعلول وعدمه عن مرتبة العلة انهما مرتفعان عن مرتبة العلة في الواقع حتى يلزم ما قلتم من
سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول كيف فان العلة تتصف في الواقع اما بوجود المعلول او بعدمه بلا ريب بل ليس معناه
الا ان وجود المع وعدمه ليسا عينا للعلة ولا جزءا لها وهذا حق بلا ريب ولا شناعة فيه فتدبر قوله فان قلت الخ نقض على قوله مرتبة المعروض متقدمة
على مرتبة العارض توضيحه ان التقدم عند القوم ينحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس بشيء من تلك
التقدمات فكيف يكون المعروض مقدما على العارض تقي ههنا امران الاول مطالبة وجه الانحصار فنقول ان التقدم اما ان يكون مانعا
عن الاجتماع الدائمي بين المتقدم والمتاخر في الوجود اولا الاول هو التقدم بالزمان الثاني اما ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم
اولا الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا مستقلا بالتاثير في المتاخر فهو التقدم بالعلة اولا فهو التقدم الطبعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدء
يكون القريب من ذلك المبدء متقدما اولا فالاول هو التقدم بالرتبة والثاني هو التقدم بالشرف والامر الثاني ان تقدم المعروض على العارض
ليس بشيء من التقدمات الخمس المشهورة اما التقدم بالزمان فلانه لا بد فيه ان يكون المتقدم موجودا في زمان لا يكون المتاخر موجودا فيه
فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بحسب الزمان لكان ان يوجد المعروض في زمان ولا يكون العارض في ذلك الزمان وهذا مستحيل فان وجود
المعروض في زمان ايضا من العوارض واما التقدم بالشرف فلانه يكون المتقدم فيه مشرفا وذا كمال زائد على المتاخر مع جواز ان يكون المتاخر متقدما
والمتقدم متاخرا كما للخليفة بالتحقيق ابي بكر الصديق على الخليفة الرابع علي المرتضى اسد الله الجبار رضوان الله عليهما فلو كان هذا التقدم للمعروض
على العارض يجاز تقدم العارض على المعروض وهذا مما لا يجوزه العقل واما التقدم بالطبع فلانه لا بد فيه من ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر ومتقدما عليه
بحسب الوجود بان يكون المتقدم من العلل الناقصة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بالطبع لكان تقدم المعروض بحسب الوجود
على العارض مع ان وجود المعروض ايضا من العوارض فكيف يكون تقدم المعروض على العارض بحسب الوجود وان ختلج في صدرك ان المعروض لعله مقدم على
العارض اي وجود المعروض بالوجود فازحه بانه يلزم ح ان يكون لشيء واحد اي للمعروض وجودان مع انه قد مر مرارا ان تعدد الوجود ووحدته لكونه
من المعاني المصدرية تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته وما قيل من ان الوجود الاول ان كان عين الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او غيره
فيلزم التسلسل ففيه انا نختار الشق الثاني والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس من الاباطيل فتدبر واما التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم فلانه تقدم
بحسب الوجوب فيكون المتقدم فيه علة تامة للمعلول اي المتاخر والمعروض ليس علة تامة وفاعلا مستقلا بالتاثير للعارض فكيف يكون تقدمه
تقدما بالعلية وما قيل من ان التقدم بالعلية عبارة عن ارتباط مصحح لدخول الفاء فهو خلاف تصريحات القوم واما التقدم بالرتبة كترتب
الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب فيصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بحسب المكان والمعروض لا يجوز ان يتاخر عن العوارض
فكيف يكون تقدمه تقدما بالرتبة قوله هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض وكذا تقدم الامكان على الوجود وتقدم نفس الاجزاء مع
قطع النظر عن الوجود على نفس الكل وتقدم الماهية على الوجود على طريق الاشراقية القائلين بالجعل البسيط تقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فان هذه
التقدمات ليست تقدمات بحسب الوجود كما لا يخفى والتقدمات الخمس تقدمات بحسب الوجود قوله عن هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض قوله

١٢ هذا في التقدم بالزمان الذي يجري في الزمانيات واما الاعم الشامل لاجزاء الزمان والزمانيات فهو ان يمتنع اجتماع المتقدم والمتاخر في

والقوم الخ وقع دخل تقريره ان تقدم المعروض على العارض لما كان تقدما سوى التقدمات الخمس فاختل حصر التقدم في الخمس كما وقع من الجمهور وتوضيح الدفع
ان التقدم على قسمين تقدم بالماهية وتقدم بحسب الوجود فالتقدم بحسب الوجود منحصر في التقدمات الخمس المشهورة بحسب الاستقراء وتقدم المعروض
على العارض ليس تقدما بحسب الوجود بل بالماهية فلا يختل الحصر بخروج هذا التقدم من التقدمات الخمس المشهورة فان قلت ان تقدم الجنس على الفصل
وكذا تقدم الجنس على النوع تقدم بالطبع عندهم مع انه ليس الوجود في مرتبة ذات الجنس فكيف يكون تقدم بالطبع قلت ان تقدم الجنس على الفصل
والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم بل هو تقدم آخر سوى الخمس ولو سلمنا فنقول ان المراد ان التقدمات الخمس المشهورة قد تكون بالوجود وليس المراد
ان التقدمات الخمس لا تكون الا بالوجود بخلاف تقدم الماهية على الوجود وتقدم الامكان على الوجود وتقدم المعروض على العارض وتقدم نفس الاجزاء
على نفس الكل فانها لا تكون بحسب الوجود اصلا لعدم الوجود ههنا في مرتبة المتقدم فتدبر ومن ههنا يقترح جواب آخر عن الاعتراض الصدر بقوله
فان قلت وتقريره انا نختار ان تقدم المعروض على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم النجار على السرير وقد لا يكون بالوجود كتقدم
الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل **قوله** وقد اجاب بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد كذا في الحاشية
المنهية **قوله** عن كون العلم جوهرا وكيفا اذ تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات في انحاء
الوجودات وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور **قوله** بان عدهم الخ اعلم ان هذا الجواب منع لكون العلم كيفا حقيقة وتوضيحه ان
المقولات اقسام للموجود الخارجي فالكيف مقولة من الموجودات الخارجية والعلم ليس موجودا في الخارج بل هو من الامور الذهنية فلا يلزم كون الشيء الواحد
اي العلم جوهرا وكيفا لان العلم جوهر حقيقة وليس بكيف حقيقة فلا يلزم صدق المقولتين المتباينتين على شيء واحد حتى يلزم المحذور نعم ان القوم
يطلقون مقولة الكيف على العلم فنقول ان هذا الاطلاق على سبيل المسامحة فان مقولة الكيف من الموجودات الخارجية والعلم وان لم يكن موجودا في
الخارج بل في الذهن لكنه شريك لمقولة الكيف في الافتقار الى الموضوع وعدم الانقسام بالذات وعدم اقتضاء النسبة فاطلقوا مقولة الكيف على العلم تشبيها لما يسير
في الخارج بما هو موجود في الخارج ومن ههنا تبين لك ان قوله وتشبيها الخ معطوف على قوله للمسامحة بالعطف التفسيري **قوله** وهذا الخ رد للجواب يعني ان هذا الجواب
ايضا كالجوابات السابقة خال عن التحصيل لان القوم في مقام عد المقولات وقسموا المقولات الى الانواع قد قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية
والكيفيات الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فالقول بان بعض الاقسام المندرجة تحت الكيف كيف
على سبيل التحقيق وبعضها كيف على سبيل المسامحة قول خال عن التحصيل **قوله** وبعيد عن التحقيق بوجهين الاول ان التحقيق ان المقولات اقسام للموجود النفس الامري
لا للموجود الخارجي فقط وقد مر مفصلا والعلم ايضا من الموجودات النفس الامرية فيكون كيفا حقيقة لا مسامحة والثاني انه لو سلم ما قال المحقق الدواني فنقول يلزم ان
لا يكون صورة الكيف ايضا كيفا الا بالمسامحة وهذا خلاف حديث اتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها **قوله** واجاب بعض الافاضل هو الفاضل شمس الدين الخفري و
رئيس المتأخرين مير باقر داماد وهذا الجواب بمنع ان العلم من مقولة الكيف **قوله** عن ذلك اي عن كون العلم جوهرا وكيفا **قوله** ان الخ توضيح هذا الجواب ان الكيف له معنيان
كيف هو المقولة مباين لسائر المقولات من العرض والجوهر ولا يكون امر واحد داخلا تحت هذا الكيف وتحت غيره من المقولات وكيف هو عرض
عام لجميع المقولات صادق على صور جميع المقولات التي تحصل في الذهن فيصدق هذا الكيف على الجوهر في الذهن وليس هذا مباينا للمقولة
فالعلم جوهر وكيف بمعنى العرض العام لا بالمعنى الذي هو المقولة فلا يلزم دخول شيء واحد تحت مقولتين نعم يتبين معنى الكيف فنقول الكيف الذي هو
المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع احترز به عن مقولة الجوهر وعلم الجوهر فانه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يكون
تعقلها موقوفا على تعقل الغير كما يكون في الاضافة ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل كما يكون في الكميات المتصلة والمنفصلة اقتضاء الانقسام المتكممات
ولا اقتضاء النسبة احترز به عن باقي المقولات النسبية كالفعل والانفعال وغيرهما والكيف الذي هو عرض عام معناه عرض موجود بالفعل في الموضوع
في الذهن او في الخارج بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وعلم الجوهر كيف بهذا المعنى فانه موجود
بالفعل في الموضوع وهو الذهن **قوله** ولا يخفى الخ اعلم ان جواب بعض الافاضل مردود من وجوه الاول قد اشار اليه بقوله بعد تسليم الخ وتقريره انا لا نسلم
ان القوم يطلقون الكيف على معنيين كما قلتم ليس الا اصطلاح جديد وقيل ان هذا الاطلاق لعله ماخوذ من كلام الرئيس في عيون الحكمة فانه قال ان
العرض له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانيهما الموجود بالفعل في موضوع ولا ريب في ان المقسم يعتبر في الاقسام وهذا يستلزم
ان يطلق الكيف الذي هو من اقسام العرض على معنيين ايضا اللهم الا ان يثبت ان العرض منقسم الى الاقسام التسعة بالمعنى الاول فقط لا بالمعنى الثاني ايضا والثاني

فما اشار اليه بقوله فالشكل انعود وتقريره انا وان سلمنا ان الكيف معنيين الا ان الجواب بدفع اشكال كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا ولا يقمع مادة الاعضال وهو كون
الشئ الواحد داخلا تحت مقولتين متباينتين فان الصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد تكون اضافة ومن المقدار
المشخص كذراع من الجسم تكون كما بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات مع انه يصدق على تلك
الصورة انه كيف لان العلم كيف فيلزم كون الشئ الواحد اضافة وكيفا او كما وكيفا ولا يجاب بجواب بعض الافاضل فان الصورة الحاصلة من الاضافة
المخصوصة بناء على اتحاد العلم والمعلوم تقتضي النسبة والصورة الحاصلة من المقدار المشخص بناء عليه تقتضي الانقسام وعدم اقتضاء الانقسام وعدم اقتضاء النسبة
معتبران في الكيف بمعنى العرض العام فكيف يصدق الكيف بمعنى العرض العام على هاتين الصورتين وفيه ان عطف الاضافة وانكان تعقلها موقوفا على تعقل امر
بحسب الخارج لكنها بحسب الوجود الذهني لا يتوقف تعقلها على اضافة اخرى وان عطف اقتضاء القسمة الماخوذ في رسم الكم وجودا هو اقتضائها في المحل
بمعنى ان المحل ينقسم بانقسامه وليس الصورة الحسية الجزئية من المقدار المشخص من هذا القبيل لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها كذا افاد بحر العلوم في حاشية
والثالث ان الظاهر من كلام القوم ان العلم من مقولة الكيف لا من افراد الكيف بمعنى العرض العام والاشكال عليهم فلا يسقط عنهم بهذا الجواب
قوله انا نقول اي في جواب الاشكال قوله هو الخ اي ذلك البعض لا يحصل لتلك الاشياء حين كونها في الاعيان والا لزم تحقق العلم حين كونها
في الاعيان واللازم باطل فالملزوم مثله قوله المحمول اي الصورة العلمية قوله والا اي وان كان المحمول نفس الموضوع او ذاتيا للموضوع لكان يحمل على الموضوع
على تقدير تحققه في الخارج ايضا واللازم بط فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود ذهنا وخارجا قوله
فهذا الحمل اي حمل الصورة العلمية والعلم على الانسان حمل عرضي فان المحمول خارج عن الموضوع وعارض له قوله هو غير الحاصل في الذهن فانه اذا حصلت
في الذهن صورة المعلوم يحصل بعدها كيفية كانها نور ينجلي به المعلوم وهو علم وحالة ادراكية قوله وهو اي ذلك العلم من مقولة الكيف بدا بيس بجوهر حتى يرد الاشكال
ولزم اجتماع المتنافيين قوله عرض وليس هو بعلم حقيقة قوله لانه اي الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج في الماهية النوعية بناء على المذهب التحقيق
من حصول الاشياء بانفسها قوله فهو اي الموجود الخارجي قوله واطلاق العلم دفع توهم تقريره ان العلم لما كان ذلك النور والصورة الحاصلة في الذهن ليست
بعلم حقيقة فلم يطلقون العلم عليها قوله من قبيل اطلاق الخ هذا ليس صحيحا بظاهره فانه يحكم بان العلم اعني الحالة الادراكية
عارض للصورة الحاصلة كعروض الضاحك للانسان وليس كذلك فان عروض العلم للشئ يقتضي كونه عالما فيلزم كون الصورة الحاصلة عالمة وهو كما ترى
بل الصورة الحاصلة والحالة الادراكية كلتاهما عارضتان للذهن فحمل الحالة على الصورة كحمل الضاحك على الكاتب العارضين للانسان وعبر عنه
جد جدي كمال المدققين قدس سرهم في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح الجلال للتهذيب بان الحالة الادراكية ان كانت من الصفات الانضمامية
فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم كونها عالمة واما نفس العالم فلا دليل على وجودها فهو ادعاء بلا دليل وان كانت من الصفات الانتزاعية
فيلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود
منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع انتهى بتلخيصه هذا والتفصيل لا يناسب المقام فانه يفضي
الى اطالة الكلام ولقد استراح القلم من تسويد هذه الحاشية الثامن عشر من شعبان المنسلك في السنة الثالثة والستين بعد مضي الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين حين اقامتي في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعداء بمدرسة عالي الجناب النواب بن النواب سخا لص النية في اعلاء السنة السنية
والصادق الطوية في رفع منار الشريعة الحنفية قد استظل الانام بظلال عدله وخفض على العالمين جناح فضله هو ملاذ العلماء والافاضل وملجاء ارباب
الكمال والفضائل النواب والفقار بهادر لا زال سحاب فيضه ماطرا ما دام الملوان اللهم صل وسلم على حبيبه وتابعيه ما دام القران

خاتمة الطبع - بعد الحمد لمفيض العلوم الكسبية والبديهية + والصلوة على السيد الزاهد قطب الدين والسنة السنية + وآله اولى التصديق والتحقيقات المرضية
وصحابه المجاهدين في بحث ازالة الكفر عن البرية + ان الفوائد اللطيفة + والتعليقات النظيفة + المسماة بالتحقيقات المرضية + بحل الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية +
من افاضات صاحب النفس القدسية + وحاوي الكمالات الانسية + المشهور في اقطار + كالشمس في نصف النهار + ومفيض انواع الفيوض كالديمة المدرار +
مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم + ادخله الله دار النعيم + التي لا عين رات عديلها + ولا اذن سمعت مثيلها ولم يخطر سهيمها في جنان + ولم يطمثهن انس قبلهم ولا جان
قد اعتنى بطبعها جامع الكمال والعلوم + صاحب الكمال والفهوم + عزيز القلوب المولوي الحاج محمد يوسف حرسه الله عن مهيجات الاسف والتاسف
في مطبع اليوسفي الواقع في المصر لكهنو سنة اثنتي عشر بعد الالف وثلثمائة من هجرة سيد الكونين + عليه الصلوة والسلام ما دام بقاء الملوين +

مولانا

کتب مفصلۂ ذیل جن کا حق کاپی ریٹ بنام راقم محفوظ ہی راقم کے پاس موجود ہین جن صاحبون کو منظور ہو بارسال قیمت نقد یا بذریعۂ ویلیو راقم سے طلب فرمائین قیمت مع محصول ڈاک درج ہی علاوہ اسکی دو آنہ صرف جسٹری بھی ہمراہ قیمت ہونا چاہیے

نام کتاب — قیمت مع محصول

- صدرا بتحشیۃ مولانا عبد الحی رح
- شمس بازغہ بتحشیۃ مولانا عبد الحلیم رح
- شرح چغمینی بتحشیۃ مولانا عبد الحلیم رح
- شرح سلم العلوم للقاضی فی المنطق مع حاشیۃ حافظ دراز الپشاوری مع حاشیۃ مولانا یوسف المرحوم اللکنوی
- شرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی بتحشیۃ نفیسۃ من المولوی محمد عین القضاۃ تلمیذ مولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح
- اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للسیوطی
- رسائل الارکان لمولانا بحر العلوم
- مجموعۃ ذیل اللآلی للسیوطی و التعقبات للسیوطی وکشف الاحوال فی نقد الرجال للمولوی عبد الوہاب المدراسی و المقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ للسخاوی
- ایضاحات لمبحث المختلطات
- شرح ملا حسن مع قول اسلم لمولانا عبد الحلیم
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال
- شرح تہذیب عبد اللہ یزدی
- نور الانوار شرح المنار فی علم الاصول مع حاشیۃ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم المسماۃ بقمر الاقمار
- بدیع المیزان فی المنطق بتحشیۃ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم
- جامع صغیر امام محمد بتحشیۃ مولانا عبد الحی
- التعلیق الفاضل فی مسئلۃ الطہر المتخلل لمولانا محمد عبد الحلیم رح
- میر زاہد ملا جلال
- فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث لشمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی فی اصول الحدیث
- نصب الرایۃ فی تخریج احادیث

- الہدایۃ للزیلعی وہو احسن الکتب المؤلفۃ فی ہذا الفن
- شرح عقائد نسفی بتحشیۃ مولوی عبد الاحد الہ آبادی
- حل المعاقد فی شرح العقائد لمولانا محمد عبد الحلیم رحمہ اللہ
- الفوائد الضیائیۃ فی النحو المعروف بشرح ملا جامی بتحشیۃ نفیسۃ
- تحقیقات مرضیہ بر میر زاہد رسالہ لمولانا عبد الحلیم رح
- کشف الاشتباہ فی شرح حمد اللہ لمولانا محمد عبد الحلیم رح
- ہدیۂ مختاریہ لشرح عضدیہ لمولانا محمد عبد الحی رح
- نفیسی مع حل النفیسی لمولانا محمد عبد الحلیم رح
- تبیان شرح میزان لمولانا محمد عبد الحی رح
- الہدایۃ فی الفقہ علی التمام بتحشیۃ مولانا ابی الحسنات محمد عبد الحی غفر اللہ
- الفرائض الشریفیۃ شرح السراجیۃ فی علم الفرائض بتحشیۃ مولانا محمد عبد الحی رح
- مجموعۃ اربع رسائل المعارف بما فی حواشی شرح المواقف و دفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال و تعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل و الکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی
- مجموعۃ سبع رسائل الفلک الدوار فی رؤیۃ الہلال بالنہار و القول المنشور فی ہلال خیر الشہور و تحفۃ النبلاء فی جماعۃ النساء والاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ والکلام الجلیل فیما یتعلق بالمندیل و قوت المغتذین بفتح المقتدین و الافصاح عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع

- عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ الجلدان الاولان
- الرشیدیۃ فی علم المناظرہ بتحشیۃ مولانا محمد
- الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ
- الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون
- الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل
- نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل
- مجموعۃ ست رسائل لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر و ظفر الامانی بتراجم الافاضل و الہسہسۃ بنقض الوضوء بالقہقہۃ و تحقیر الخبر فی اذان خیر البشر و سباحۃ الفکر فی الجہر بالذکر و رفع الستر عن کیفیۃ ادخال المیت فی القبر
- مجموعۃ خمس رسائل آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس و ترویح الجنان فی حکم شرب الدخان و ردع الاخوان عن محدثات آخر جمعۃ رمضان وفیہ بحث القضاء العمری و زجر الناس علی انکار حدیث ابن عباس و الانصاف فی حکم الاعتکاف مع حاشیۃ الاسعاف للمولوی عبد الغفور سلمہ
- التعلیق الممجد علی موطا الامام محمد فی الحدیث
- حصن حصین مطبوع جدید
- القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم
- مجموعۃ ابراز الغی و تنبیہ ارباب الخبرۃ و تذکرۃ الراشد کلہا فی الرد علی المولوی محمد صدیق حسن خان القنوجی
- مجموعۃ ثلث رسائل امام الکلام

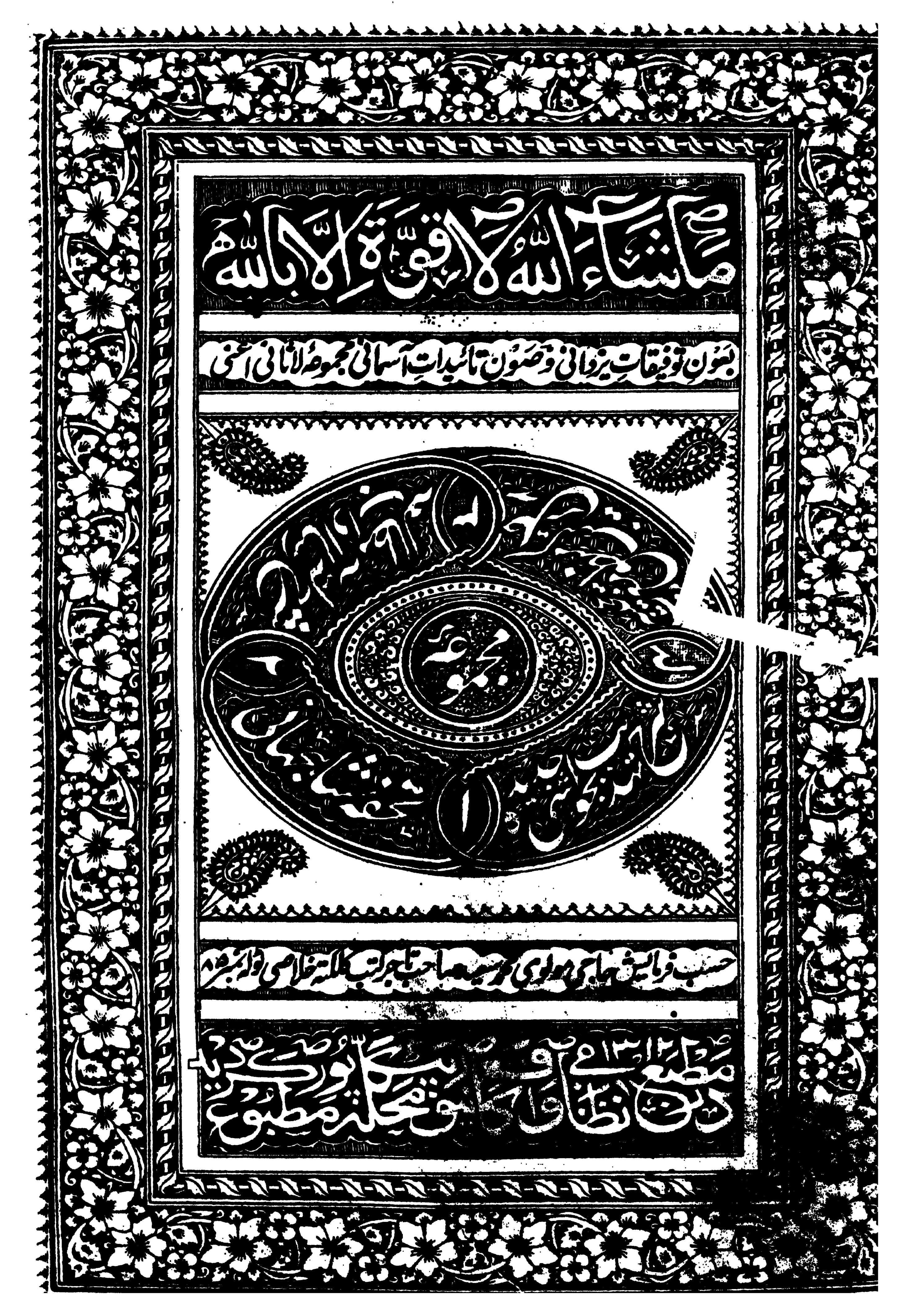
- فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام و تعلیقہ غیث الغمام و الآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ
- مجموعۃ الحواشی الاربعۃ ہدایۃ الورٰی و مصباح الدجی و نور الہدی و علم الہدی المتعلقۃ بحواشی غلام یحیی البہاری المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاہدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ فی المنطق مع الحاشیۃ الزاہدیۃ و حاشیۃ غلام یحیی
- تحفۃ الطلبۃ فی مسح الرقبۃ مع تعلیقہ تحفۃ الکملۃ
- عمدۃ النصائح فی ترک القبائح
- نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر مع تعلیقہ
- زجر الشبان و الشیبۃ عن ارتکاب الغیبۃ
- مجموعۃ خطب جمع السنۃ والاعیاد وغیرہا المسماۃ باللطائف المستحسنۃ لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح
- ظفر الامانی بشرح المختصر المنسوب الی الجرجانی لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی مع مقدمۃ ابن الصلاح
- مجموعۃ ثمانیۃ رسائل التحقیق العجیب فی التثویب و افادۃ الخیر بسواک الغیر و تدویر الفلک فی حصول الجماعۃ بالجن و الملک و جمع الغرر فی ردّ نثر الدرر و حسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم و غایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال مع تعلیقہ ظفر الانفال و تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار مع تعلیقہ تحفۃ الانظار و احکام القنطرۃ فی احکام البسملۃ
- مجموعۂ فتاوی مولانا محمد عبد الحی
- سعایہ شرح شرح وقایہ در دو جلد

کتب زیر طبع

- مختصر معانی مع حاشیہ جدید

- سراجی نظامی
- شرح معانی الآثار للطحاوی فی الحدیث
- شرح مائۃ عامل کلان نظامی
- کافیہ مع زینی زادہ
- نوادر الوصول شرح فصول اکبری
- صحیح بخاری مع حاشیۂ ابی الحسن
- تفسیر خازن مع تفسیر مدارک چہار جلد
- احیاء العلوم مع عوارف المعارف
- تذکرہ داؤد انطاکی مع ترجمہ
- بہجۃ الاسرار و بر حاشیۂ فتوح الغیب
- رد المحتار مع تکملہ در ہفت جلد
- تفسیر کبیر مع تفسیر ابی السعود ہشت جلد
- ترمذی شریف مترجم
- موطا امام مالک اردو
- ریاض الصالحین اردو
- تلخیص الحبیر
- اعلام اعلام العصر
- دسوقی شرح مغنی اللبیب
- عقد الفرید در سہ جلد

الراقم محمد یوسف لکھنؤ فرنگی محل


ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ
بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعۂ لاثانی اعنی
مجموعہ
حسب فرمائش حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ نمبر ۵

فہرست کتب خاص مطبوعہ مطبع احمدی کانپور

دوکان احقر میں ہر قسم کی کتب عربی فارسی اردو ناگری مطبوعہ مطبع مصطفائی و نظامی و کشوری و مجتبائی دہلی و بمبئی برائے فروخت موجود رہتی ہیں جنکی فہرست حسب طلب خریداروں کے آدھ آنہ کا ٹکٹ آنے سے پیڈ ورنہ بیرنگ روانہ ہو سکتی ہے جسکے دیکھنے سے پوری کیفیت خریداروں کو مع قواعد ضروری و رعایت تاجرانہ وغیرہ معلوم ہوگی یہ چند کتب جو خاص مطبوعہ مطبع احمدی ہیں یا بہ باعث نہونے فہرست کے مطبع نے دوسری جگہ اپنے اہتمام سے خاص اپنی چھپوائی ہیں اونکی فہرست مجموعہ فہرست کلان سے علحدہ کرکے اس ذیل پر ناظرین کے پیش نظر کیجاتی ہے

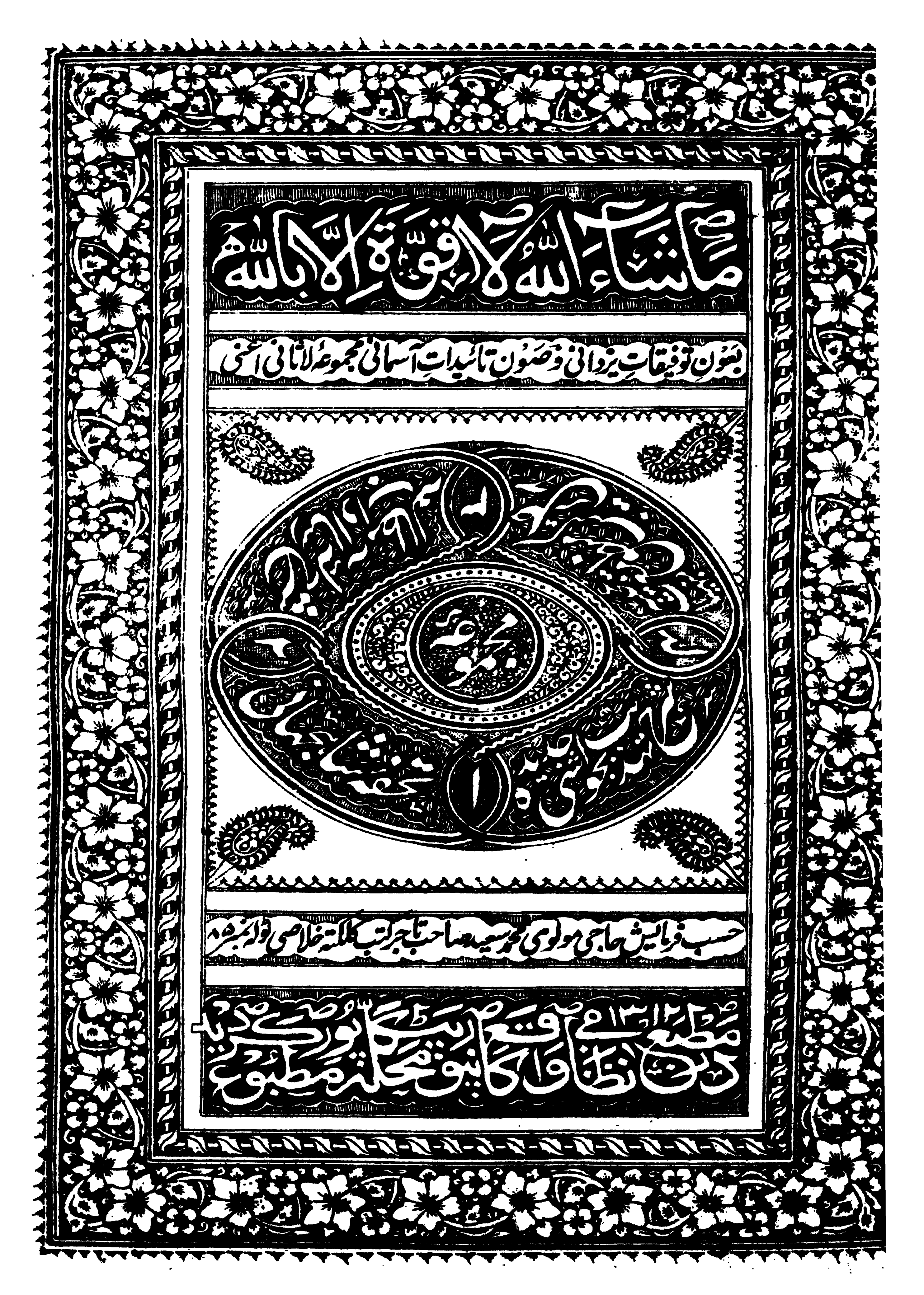
المشتہر
محمد سعید تاجر کتب واقع کلکتہ محلہ خلاصی ٹولہ دوکان نمبر ۸۵

نام کتاب	اجزا
تعلیم اطفال	
قواعد بغدادی	یک جز
ایضا مع نو دونہ نام وغیرہ	دو جز
ایضا مع نو دونہ نام و ترکیب نماز	سے جز
پارہ عم	دو جز
ایضا مع قواعد بغدادی	سے جز
ایضا مترجم اردو	عہ جز
پارہ الم	دو جز
پارہ سیقول	دو جز
پارہ تلک الرسل	دو جز
پارہ لن تنالوا	دو جز
پارہ والمحصنت	دو جز
پارہ لایحب اللہ	دو جز
پارہ واذا سمعوا	دو جز
الفاظ عزیزیہ	۴ جز
خوشحال صبیان	۶ ورق
میا بید وید	۲ جز
کتب وظائف و مسائل وغیرہ	
گنج العرش تقطیع خرد	۱ر
پنج سورہ مع ہفت ہیکل ایضا	۲ر
درود اکبر مع درود تاج ایضا	۱ر
دلائل الخیرات نہایت صحیح	۶ر
ایضا مترجم بدو ترجمہ اردو و فارسی مع حاشیہ اردو کاغذ اعلیٰ	
سفید ولایتی	عہ ر

نام کتاب	اجزا
ایضا رنگین	عہ ر
ایضا رسمی سفید	۱۴ر
ایضا بادامی	۱۲ر
جواہر القرآن	۴ جز
مجموعہ وظائف	۴ جز
مجموعہ اوراد مترجم	دو جز
اوراد احسانی	سے جز
مقاصد المومنین	یک جز
راہ نجات	دو جز
ایضا مع خطبہ	سے جز
قصہ ماہ رمضان	۴ ورق
حقیقۃ الصلوۃ	دو جز
مصباح الحیات	۵ر
زواجر ہندی	۵ر
ہدایۃ الاسلام	۴ جز
تنبیہ الغافلین	[illegible] جز
قیامت نامہ	سے جز
مفتاح الجنۃ محشے	سے جز
صبح کا ستارہ	عہ جز
تحفۃ الزوجین	۴ جز
تزکیۃ القلوب	[illegible] جز
تنویر القلوب فارسی	[illegible] ۲ ورق
فضیلۃ الذکر	[illegible] جز
ارکان الاسلام در مسائل صیام	سے جز
مالابد منہ فارسی محشے	[illegible] جز
ایضا اردو	سہ جز

نام کتاب	اجزا
معین الناصحین ترجمہ انیس الواعظین	
وعظ ابن علی دہ جو کی کتاب ہے	۶ر
مفید الواعظین	دو جز
مقاصد الصالحین نظامی	سے جز
زینۃ النسا	۴ جز
تنبیہ النسا	دو جز
نصیحۃ المسلمین	دو جز
مجموعہ ہزار مسئلہ	عہ جز
قرۃ الواعظین ترجمہ اردو	
درۃ الناصحین واعظین کے لیے	
یہ کتاب نہایت مفید ہے	۶ر
تفسیر عزیزی اردو پارہ عم	۱۴ر
تفسیر مرادیہ اردو پارہ عم	۱۴ر
تفسیر سورہ فاتحہ	عہ جز
تفسیر سورہ یوسف	۴
رانڈونکی شادی	دو جز
مسائل ہوئے	۱۲ر
تمیز الکلام	دو جز
بحر الاسرار و مضامین بانجی بی تمیم	۹ر
شرح محمدی	۴ جز
قصص الانبیا	[illegible] جز
مسائل نکاح و طلاق	۴ جز
مجموعہ خطب بارہ ماہی	۵ر
مجموعہ خطب علمی مع اشعار اردو	عہ جز
عہد نامہ مترجم	۲ ورق
گنج الاخیار	یک جز

نام کتاب	اجزا
جنان الفردوس	۴ جز
خلاصۃ الفقہ	سے جز
حیرۃ الفقہ	۲ جز
رفاہ المسلمین	۱۲ر
آثار محشر	۴ جز
مجموعہ توشۂ عقبیٰ	یک ۴ جز
قول الجمیل ترجمہ شفاء العلیل	۴ جز
وفات نامہ	۲ جز
نور نامہ	یک جز
ایضا مع عہد نامہ	یک جز
زاد الآخرۃ فارسے	۱۴ر
مجالس الابرار مترجم اردو	عہ ر
حجۃ الاسلام	یک جز
حکایۃ الصالحین	۵ر
مفتاح القرآن نظامی	یک ۴ جز
خلاصۃ المسائل	۴ر
شرح وقایہ اردو کامل ہر چہار جلد	۴ جز
شریعت کا لٹھ	یک جز
کتب درسی	
الف بے فارسی مع قواعد عزیزیہ	عہ جز
تشریح الحروف	یک جز
حروف تہجی	۴ جز
کریما	یک جز
کریما واضح	یک ۴ جز
کریما مترجم	دو جز
جو ہر الترکیب	دو جز


ما شاء الله لا قوة الا بالله
بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعۂ الثانی اعنی
حسب فرمایش حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ نمبر ۸۵

هذه الرسالة النافعة الهادية الى طريق المطالعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى آله وصحبه المصطفين الاخيار اما بعد فقد عرفت من الاساتذين
المحققين المتادبين طريق المطالعة في علوم الظن واليقين ابتغت على تحصيل كتاب صنف في الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود
ولم يعلمني احد عن التدوين فضلا عن فرع في التكوين وبعد اللتيا والتي ظفرت برسالة صغرى فيها بيان تلك الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاهمال
ولا وافية بالاجمال فاردت ان اشرحها شرحا يبين مهملاتها ويفصل مجملاتها واضيفت اليها مقدمة والحق بها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق
ومعين مقدمة اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطاء والتخطية باطلا وموضوعه المحرر من حيث قال
المصنف رحمه الله تعالى بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد والتصلية صريحا وضمنا والتزاما اذا شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين اي اذا اردت الشروع في المطالعة
وهو صرف الفكر في مبحث ليتجلى معناه فانظر وتامل في المبحث مبتدئا من اوله منتهيا الى آخره نظرا اجماليا لكن ينبغي ان يكون ذلك النظر على وجه تنتقش
في ذهنك جملة المعنى المراد منه فان انتقش في النظر الاول فذاك والا فذلك اما لخفاء في اللغة او لغلط او لسهو او لنسيان من الناسخ بحذف
او زيادة او قلب او تصحيف او للتعقيد او لقصور فيك فراجع في الاول الى كتب اللغة او الى من عنده علمها وفي الثاني والثالث والرابع الى النسخة
اصح منها واما في الاخيرين فانظر نظرا ثانيا او ثالثا فصاعدا حتى ينتقش المراد ثم بعد الانتقاش لاحظ الامور التصورية من كل قضية منه اولا فاولا
على الترتيب بدقة النظر في تلك الملاحظة واستبصر فيها اي في كل من تلك الامور هل يرد عليها اي على واحد منها امر من الامور القادحة فيها ام لا
والمراد بالورود ههنا التوجه الذي هو اعم منه وبعد ظهور ذلك الامر من القوادح استبصر ثانيا هل يمكن دفعها اي ذلك الامر منها ام لا وبعد ظهور
الدافع ثالثا هل يمكن دفع ما يدفع ذلك الدافع ام لا وهكذا الى حيث يتوطن الذهن وآية التوطن الاختبار بتثنية النظر وتثليثه فصاعدا على
حسب المقام وبعد الفراغ من تلك الملاحظة لاحظ الامور التصديقية ايضا بدقة النظر واستبصر في كل منها هل تتوجه عليها اي على واحد منها شئ
من الاشياء التي يقدح فيها ام لا وبعد ظهور شئ من القوادح استبصر ثانيا هل يسوغ ويمكن التفصي عنها ام لا وبعد ظهور التفصي عنها ثالثا هل يمكن
التفصي عن ذلك التفصي ام لا وهكذا الى حيث يحصل التوطن وآية ههنا آيته هناك وبعد الفراغ عن تينك الملاحظتين لاحظ الامور القادحة المورودة اي
التي اوردها عليها مورد سواء كانت محررة في شرح او حاشية اولا والضمير في عليها المطلق الامور تصورية كانت او تصديقية او للاخير فقط وهو الظاهر
وترك التعرض حينئذ لها هناك اكتفاء بها ههنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء بالسابق عن اللاحق لان التصديقية مقاصد واكثر بحثا وايرادا بالنسبة
الى الاخرى والغرض من هذه الملاحظة ان يظهر لك هل هي متوجهة كما هو في زعم المورد ام لا فان ظهرت غير متوجهة اصلا فلا تلتفت اليها الا ان
يكون المورد عظيم الشان معتقد الكل او الاكثر فهناك القصور فيك لا فيه فتوقف حينئذ واختبر نظرك بتكريره مرة بعد اخرى ثم بالمطارحة مع
الاقران ثم بالعرض على المشائخ والاساتذين فان ازاحوا شبهتك فذاك والا فالتسليم والاحالة الى وقت فتحه تعالى والا فاستبصر في دفعها هل هو
ممكن اولا وبعد ظهور الدافع هل يمكن دفع ما يدفعه ام لا وهكذا الى حصول التوطن فاذا نظرت في المبحث من اوله الى آخره على هذا الوجه المذكور فلا يخلو حالك
عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون انت واجدا ومصيبا لشئ من القوادح اصلا فذاك اي عدم الوجدان والاصابة اما لقصور ذهنك عن
ادراكه او لعدمه لكمال من حرره في التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقص اصلا او لوقوع تحريره هذا كاملا واما ان تكون انت واجد الشئ من
الاشياء الواردة القادحة المدفوعة اي التي دفعها الناس او الممكن دفعها واما ان تكون انت واجد الشئ من الاشياء الواردة الغير المدفوعة
ولا قصور في شئ من هذه الاحوال التي هي الامور الثلثة المذكورة الا في الحالة الاولى فان القصور فيها محتمل كما تقدم واذا كانت ناشئة من قصور
اي اذا ظهر لك ان الحالة الاولى منشؤها قصور ذهنك عن دركه فلا تفتر جدك وجهدك في ذلك اي في النظر او في المطالعة بناء على انها مصدر

اوان شئ ذلك مشترك بل استمر واثبت على ذلك فان الممارسة للشئ والملازمة له تورث الكمال في ذلك الشئ فاذا فرغت عن النظر في المبحث
الاول بالطريقة المهدية اليها الهادية الى الحق فانظر في المبحث الثاني من اوله الى آخره على الوجه الذي اريناك فان ظهر عليك ان القصور في
نفسك باق بعد بان لم تجد مدعاه او شيئا من القوادح فلا تفتر جدك وجهدك في النظر والمطالعة بل اثبت فانظر في المبحث الثالث
على ذلك الوجه وهكذا الى ان يتم الكتاب فان حصل لك الكمال فذلك والا فاعادته الى كتاب آخر فآخر الى ان حصل لك الكمال
وعد نفسك محلا قابلا لفيضان الكمالات عليها ولا تيأس من فضل الله فانك ايها العاقل لست من الذين قد محا هم المخاطبون
عن دفاترهم وفضل الله على الخلق اوسع من خواطرهم واذا اوقع جدك وجهدك في المطالعة على هذا النهج والطريق المذكور سنة او اكثر الى
سنتين لا اظنك ان لا تترقى بل اجزم ان تترقى في المطالعة الى وجه تقدر على تمييز المقبول من الاحكام عن المردود منها فاذا صرت مقتدرا
كاملا بالقدرة على ذلك الطريق بحيث لا يحوم حولك قصور ولا خطأ وفتور فارتق الى حيث خلقت نوعا او شخصا له من المراتب العالية من الكمالات
النفسية التي هي معرفة الله تعالى ذاتا وصفة حيث قال تعالى مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ اي ليعرفون **خاتمة** اعلم ان
الشارح والمحشي اذا زاد على الاصل شيئا فالزائد لا يخلو اما ان يكون بحثا او اعتراضا او تفصيلا لما اجمله او تكميلا لما نقصه واهمله والتكميل
ان كان ماخوذا من كلام سابق او لاحق فابراز والا فاعتراض فعلى الاولين اما تفسير لما ابهمه فان كان بكلمة اي او بالبيان او بالعطف فتفسير باللفظ
وان كان بكلمة يعني او مايراد فه فتفسير بالمعنى الظاهر وصيغ الاعتراض مشهورة وبعضها محل لا يشارك فيه الآخر فيرد وما اشتق منه لما لا مدفع له بزعم المعترض
او بتوجيه والمشتق منه عم منه ونحو ان قلت مما هو بصيغة المعلوم شرطا لما تحقق له الجواب مع قوة في البحث ونحو ان قيل له مع ضعف فيه وقد يقال
ونحوه لما فيه ضعف شديد ونحو لقائل لما فيه ضعف ضعيف وفيه بحث ونحوه لما فيه قوة سواء تحقق الجواب اولا وصيغة المجهول ماضيا كان او مضارعا
ولا يبعد ويمكن كلها صيغ التمريض يدل على ضعف مدخولها بحثا كان او جوابا واقول وقلت لما هو خاصة القائل وقد اشتهر من الاستاذين
ان لا يبعدات شرح الكافية للشيخ الاجل الكامل في الكل الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره من خواصه وكذا قد يقالات شرح المواقف للسيد
السند سند الكل في الكل له خاصة واختيار صيغ التمريض تواضع منهما رفع الله قدرهما واذا قيل حاصله او محصله او تحريره او تنقيحه او نحو ذلك
فذلك اشارة الى قصور في الاصل او اشتماله على حشو وايهام وتراهم يقولون في مقام اقامة شئ مقام آخر مرة نزل منزلته واخرى انيب منابه
واخرى اقيم مقامه فالاول في اقامة الاعلى مقام الادنى والثاني بالعكس والثالث في المساواة واذا رأيت واحدا منها مكان الآخر فهناك
نكتة واما اختار وافي الاول التفعيل في الاخيرين الافعال لان تنزيل الاعلى مكان الادنى يحتاج الى العلاج والتدريج وربما يختم البحث بنحو تامل
فهو اشارة الى دقة المقام مرة والى خدشة فيه اخرى سواء كان بفيه او بدونها الا في مصنفات العلامة مولانا جلال الدين الدواني نور
الله مرقده فانه بفيه اشارة الى الثاني وبدونها الى الاول وهذا اصطلاح جديد له على ما نقله عنه بعض تلامذته مختص بها غير متجاوز عنها
قد فرغ من تاليفه احقر عباد الله القوي عليم الله بن عبد الرزاق الحنفي حامدا ومصليا في السادس من شهر شوال سنة في مكة المعظمة
حرسها الله تعالى عن الآفات وصل وسلم على اكرم الخلائق افضل الصلوات واكمل التسليمات والحمد لله حمد الشاكرين في جميع الاحوال والافعال



تهذیب منطق فصیح حمد جلیلی ست که بوضع صناعت میزان برای تمیز فکر صحیح از فاسد عقل عقلا را قوت کامل عنایت فرموده +
تحریر کلام بلیغ ثنای مبدعی ست که نتیجه مقدمه ایجاد صور کائنات و تشکیل اشکال موجودات را فضیلت تامه بر سائر انواع
و اجناس عالم کبری و صغری مرحمت نموده + صلی الله علیه و آله و اصحابه و سلم که آل عظامش معرف دین و ایمان اند + و اصحاب کرامش
موصل تصدیق و ایقان + و رحمت و رضوان بر روح پر فتوح اکابر علما که بر قوانین فلسفیه که مخالف اصول دینیه است از ضوابط
ضوابط مضبوطه پرداختند + و بنا بر دانستن اصطلاح با کتاب علوم عقلیه بقدر ضرورت طالب اعجاز ساختند + لاسیما این منطق
اسلامی مروج فی زماننا که کدامی قانونش منافی دین مبین نیست + و ضابطه از ضوابطش مخالف شرع متین نی + چنانچه قول
حضرت محی الدین مخدومی مولانا جلال الدین رومی مبین این حال و شاهد صدق این مقال ست + جائی که میفرمایند شعر

منطق و حکمت ز بهر اصطلاح | گر بخوانی اندکی باشد مباح

و شارح میزان منطق بوجوب تحصیل این فن شریف رفته + و باین خلاصه گفته + که حکمت در ایجاد عقلا معرفت ذات
و صفات او تعالی شانه است باستدلال از آثار و آیات و آن بر منطق موقوف ست و معرفت ذات و صفاتش جل جلاله بر
همگنان واجب + پس تعلم منطق که موقوف علیه ست بدرجه اولی واجب باشد و مؤید اوست آنچه امام المفسرین سند المحدثین
شیخ المتصوفین و المتزهدین مقبول الادانی و الاعالی حجة الاسلام امام غزالی رضی الله عنه و ارضاه و جعل الجنة مثواه
در احیاء العلوم حواله قلم افاضت رقم فرموده که در منطق بحث از وجه دلیل و شرط آن و وجه حد و شرط آنست و این هر دو در علم
کلام داخل ست + و در جای دیگر افادت نموده که علم کلام بسبب حراستش قلوب عوام را از تخیلات فرق مبتدعه از صناعات
واجبه علی الکفایه است انتهی و هرگاه این مقدمات را ترتیب دهیم تعلم منطق واجب علی الکفایه ثابت شود و از اینجاست که
تمامی علمای سلف و اکابر خلف از این علم اعم العلوم عاری نبوده اند + و حضرت طحطاوی بدون اشارت بنقل از احیا آورده

فته+ منطق معیار علم ست هر که او را نمی داند علمش موثوق به نیست+ و وجه بودن این علم اعم العلوم آنکه این علم در حقیقت قوانین
تگویی ست که هر یک از عالم و جاهل و شهری و دهقانی با همدیگر در معاملات می نماید+ و هرگاه که میخواهد که بر طرف ثانی در گفتگو
بت بر آید+ تا وقتیکه سلسلهٔ گفتگو موافق این قوانین در واقع مسلسل می باشد احدی مغلوب نمی گردد+ و ذهنش از خطای
لری مصون و محفوظ می ماند+ و هرگاه از یکی سخنی مخالف این قوانین بوقوع می آید عاجز شده خموشی می ورزد+ و دیگری
ان در گفتگو می چربد ارسطو بتدوین آن قوانین عاصمه پرداخت+ و بمنطق موسوم ساخت+ زیرا که حکمای متقدمین
سبب کمال ذکاوت محتاج بتدوین این علم نبوده اند+ و بعلت نهایت فطانت التفات باکتسابش ننموده+ چنانکه
روز ما مردم بقواعد محررهٔ اردو در گفتگو حاجت نداریم+ و روی توجه بسوی استحصالش نیاریم+ قوانین مدونه برای ناواقفان
بان اردو ست خلاصه که منطق قوانین جاریهٔ هر زبان ست اختصاص بزبانی ندارد و جواز تعلم هر زبان از احادیث نبوی
ثابت ست+ پس تعلم قوانین آن نیز جائز خواهد بود+ و بعضی اکابر که باین فن اعتنا نداشتند بسبب فرط ذکاوت خود از قبیل
تحصیل حاصل انگاشتند+ زیرا چه دو طائفه را تحصیل این علم نباید یکی بلید که در فهمش نیاید دوم ذکی که او را تطویل للطائل
نماید+ باقی ماند زمرهٔ اوساط الذهن بر ایشان اکتساب این فن از اهم واجبات ست+ چنانکه از کتب معتبره تصریح
ران رفته+ و آنچه در کتب فقهیه ممانعت باین فن وارد شده مراد از آن منطقی ست که مملو از شبهات معتزله است که براه راست
نیستند ورنه ذکر قواعد و ضوابط و جزئیات منطق از فلسفه نیست چنانکه در طحطاوی مذکور ست+ نه این منطق اسلامی که
امروز رواج دارد+ و اگر ممانعت مذکوره را نسبت بتوغل و انهماک در فن منطق تصور کرده شود تمامی علوم سوای علوم
دینیه شریک و سهیم منطق هستند+ و حق همان ست که آنچه خاتم المفسرین قدس سره العزیز بجواب استفتائی تحریر فرموده اند
عمده افادت نموده اند+ لله درهم و ضوعف اجرهم+ خلاصه اش آنکه مثل منطق ما نا بمثل شمشیر ست که اگر طیاری آن باراده
رهزنی و قتل و ایذا و نهب و غارت اموال بندگان خدا ست تمامی اوقات صرف طیاری محسوب معصیت+ و اگر نیت اعزاز
دین و دفع مظالم و حفاظت بنی آدم ست هر ساعت ترتیبش معدود عبادت+ همچنین تحصیل این فن اگر به نیت رد قوانین منضبطه
دین اسلام ست سراسر گناه و عذاب ست+ و اگر بعزم تائید اصول مقررهٔ دین و ابطال ضوابط کفر و الحاد ست سراپا خیر و ثواب انتهی
و اگر نیک تصور نموده شود و تاملی کرده آید فرقی میان این علم و علوم دینیه نمی بر آید چه تحصیل این علوم هم اگر بغرض الزام علمای ربانی
و فضلای حقانی و اکتساب دنیا و نام آوری و خلل اندازی در اصول مقررهٔ اسلام و مسائل حقهٔ شرعیه ست نیک نگردد+ و اگر بفحوای
کلام خیر الانام انما الاعمال بالنیات به نیت عمل صالح و امر بالمعروف و نهی عن المنکر ست خیر و طالبش مثاب+ و چون ضرورت تعلم
این فن بر همگنان ثابت شد و در تحصیل کتب قدیمه و حواشی جدیده طلبهٔ علوم با وجود صرف مدتهای دراز و تضییع اوقات دیرینه
نفع فراوان برنمی دارند+ و مهارت تامه بمراعات قوانین در مواضع لازم الرعایة و قوت استخراج امثلهٔ جدیده سوای
امثلهٔ معینهٔ مذکورهٔ رسائل فن پیدا نمی آرند+ و معلمان بر طریقهٔ مستمره بامثله که در کتب سلف اندراج یافته سخن میرانند

استعمال هم به تبعیت شان برهان امثله بسند اوله و اقوال متعارفه اکتفا ورزیده از ترقی استعداد باز می مانند و اگر کسی را
احیانا سرمایهٔ کمال استعداد حاصل آید • با وجود ذهن و ذکاوت در تحصیلش عمری باید و محنتی شاید و تا هذا الآن کسی از
متقدمین و متاخرین بجهت رفع این خرابیها ضابطهٔ ایجاد نفرموده و قاعدهٔ اختراع ننموده که در اندک زمان طلبهٔ علوم
از ان قوت مسائل منطقیه بانحای شتای جدیده حاصل نمایند • و قدرت صرف آنها در هر عبارت و هر زبان بهم رسانند لهذا
اقل الانام بامید مغفرت غفار منعام الٰهی بخش نام ترجمهٔ اللهم اغفر توفیق انجام این کار دشوار را که امریست تازه و جدید
و ما خذش بجز اختراع ذهن فقیر کسی نه دیده و نه شنیده • از میسر حقیقی مسالت نموده و لعروه وثقای تائیدش متمسک بوده
در مضمار دشوار گذار حل ترکیب شرح تهذیب عبد الله یزدی حسب ضوابط منطقیه شبدیز قلم همت را بعنان فصاحت بیان
سپردم و کعبارت فارسی بعد تحریر زبان اردو و از سواد به بیاض آوردم • زیرا که بر طبق حاصل اگر این هم بعبارت عربی مرقوم
گشتی بسبب دقت فهمش سر رشتهٔ مقصود اصلی که طلبه را در فهم مطالب آسانی دست دهد از دست رفتی و اگر نظر آسانی بزبان
اردو مسطور گردیدی فائدهٔ عام و بهرهٔ تامش سوای مردمان هند آن هم مختص ببلادی چند و دیگر اهل ولایت از رسیدی ناچار
بحکم خیر الامور اوسطها زبان فارسی را که باعتبار دقت و سهولت میان عربی و اردو دست مناسب دیدم و بنظر رعایت حیثیت
قواعد منطقیه تحریر این تمرین منطق را بعبارت فارسی پسندیدم تا افادتش مختص ببلاد هند نبود • بلکه در پنجاب و دکن و ایران و توران
وغیره عام گردد • و اگر استاد شفیق تلمیذ با تمیز خود را یک روز درس شرح تهذیب و روز دیگر این حل ترکیب تعلیم نماید
چند روز و چند ورق مسائل ضروریه محفوظ خاطرش شود و بر صرف قوانین منطقیه در هر زبان قادر گردد و استعداد ش اضعافا
مضاعفه بیفزاید • و در هر عبارت بوجه نیکو اشهب تیز گام ذهنش بجولانگاه ترتیب موصل تصوری و تصدیقی قصب السبق
از اقران خود در رباید • و چون درین کتاب تعلیم نو آموز منظور است و آن بتدریج نافعتر بود لهذا در تحریر ترکیب ولا سهولت
بکار رفته من بعد مسائل مشکله نوشته آمد • تا بخاطر گرفتن آسان شود • و بحقیقت مفید عام و قتی گردد و نافع تام زمانی شود که بدور بعید
بدر تابندهٔ فلک سخن گستری • مهر درخشندهٔ سپهر هنر پروری • مربع نشین چار بالش علم و کمال • مسند گزین محفل عز و اقبال • شمع
روشن کن شبستان منقولات • مشتری جواهر گران بهای معقولات • فرمانروای ممالک علوم شریفه • سر آرای کشور فنون لطیفه
فرمان ده مملکت امارت و غریب نوازی • ناظم شهرستان قدرشناسی و غربا پردازی • سر آمد کملای مفسرین • قافله سالار فقهای محدثین قطعه

	و براية النجم المنير تحيرا و تستر من جدواه افئدة الورى		و ذو همة كيوان دون مكانه تشق من انواره حجب الدجى	

عالی جناب معلی القاب نواب سید محمد صدیق حسن خان بهادر المخاطب بنواب والا جاه امیر الملک دام اقباله بالمجد و التفاخر بنظر رسا ارزان
سرادق عظمت و جلالت و در بانان سرا پردهٔ ابهت و ایالت • زینت بخش اورنگ سلطنت و شهریاری • رونق افروز دیهیم مملکت و جهانداری • والیه
کامگار اقلیم عدل و داد گستری • سیسه ناماد خطهٔ رونق انصاف پروری • بضابطه ضوابط ممالک • منجی خلائق از ورطات مهالک • ملکه

ملکی ملکات مالک قدسی صفات عادلهٔ سعیدهٔ ناظمهٔ فقیدة المثل ملاذ صنادید زمان مرجع جبابرهٔ عصر اوان سکندر حشمت جهانگیر سطوت قطعه

بلقیس روزگار که بخت بلند حال
تا زد بر آستانهٔ جاهش بجا کری
گردی ز خاک درگه گردون قباب او
بر فرق سروران جهان کرده افسری

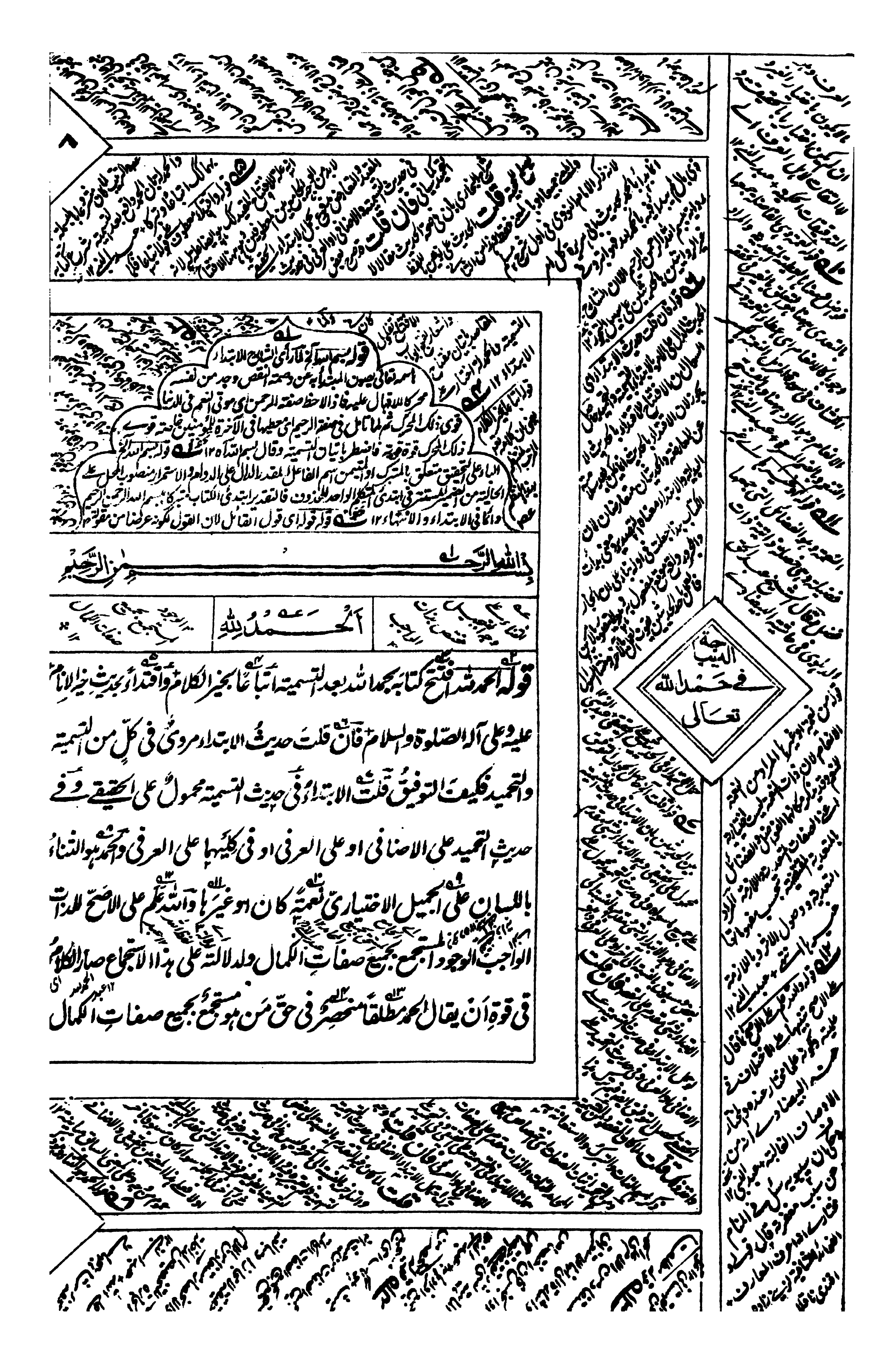
مقنن قوانین جهانبانی موجد آئین گیتی ستانی شعشعهٔ مهر عالمتاب کشورکشائی پیرایهٔ عرائس فرمانروائی تاجدار اقلیم شرافت وازی و رعیت پروری وارثهٔ ملک و دیهیم سکندری گوهر افزای افسر و اورنگ پرده کشای چهرهٔ دانش و فرهنگ نسرین شاداب حدیقهٔ فرو بهروزی شمشاد بلند قامت بوستان فتح و فیروزی خسرو شهرستان شیرین کلامی بستاه جهان رفعت و بلند نامی غرهٔ ناصیهٔ کامگاری قرهٔ باصرهٔ نامداری قمر طلعت عطارد ضمیر ناهید بهجت خورشید نظیر کیوان رفعت و مشتری تدبیر بهرام صولت و فلک سریر قیصر اقبال و کسری جلال روشنک نوال و نوشابه خصال بلقیس احتشام النقوا احترام گردون جناب انجم خدم اوج آسمان علو همم ابنة امیر اعظم امیر بنت امیر بنت امیر بنت امیر رئیسهٔ عالیه **نواب شاهجهان بیگم** صدر آرای ریاست بلدهٔ بهوپال لازالت بدور اقبالها ما طلع الشمس و لمع الهلال جلوهٔ ظهور پذیرد و لباس اجابت در بر گیرد نظر بران برای نذر محجابان بارگاه عصمت پناه نام نامیش باسم گرامی **تحفهٔ شاهجهانی** نهادم و بامید قبولیت پیش حضور فیض معمور فرستادم از انجا که نونهال سخن را آبیاری بذل و نوال و نشو و نمائی ست و گوهر علم و فن را از جوهر شناسی کمال اعتبار قدر و آبروئی گل مراد را بدامن مقصود فراچیدم و نقد تمنا را در آستین آرزو دیدم یعنی بنظر قدردانی و هنر پروری با عطای صلهٔ پسند فرمود و بغرض نفع رسانی و فیض گستری برای طبع کنانیدن این تحفه حکم فرمود لیکن بحکم الکنایة ابلغ من التصریح سزاوار آنست که شکر انعام این در عبارتی ادا کرده آید که دران مقدار صله هم جلوهٔ ظهور نماید در شکر این عطیه اگر هزار قلم بر گلبن سپاس گزاری هزار سال هزار در هزار زمزمه سنجی نماید از عهدهٔ یکی از هزار بر نیاید همان به که کام و زبان بیان را بحلاوت دعا چاشنی گیر سازم و رخش تقریر را بمضمار این تحیت بتازم شعر

الٰهی تا جهان را نام باشد در جهان باشی
بملک جاه و حشمت فیض بخش و حکمران باشی

واهب العطایا طلبا را شوق تحصیل و ذوق تکمیلش عنایت فرماید و بملاحظهٔ فوائدش توفیق استفاده کرامت نماید امید از ناظرین با انصاف آنکه هرگاه ازین تحفه نفعی بردارند در حق صاحبش بترقیات دارین هزاران دعاها فرمایند و اگر جائی استبعادی متوهم شود اولاً بر اصول مقررهٔ این فن عرض کنند اگر مطابق افتد سبب آن اقبال و قبولیت مالک دانند و ورنه بر هنرها نظر انداخته علت آن ایجادی بی ماخذ و مقتضای بشریت محرر تصور نمایند شعر

سخنی نیست که در وی نبود پست و بلند
کو کلامی که بود جمله بصحت پیوند

و هرگاه عنوان بر دعای باعث قبول و رواج کتاب ختم گردید وقت شروع مقصود رسید لهذا متوکلاً علی الله مقصود شروع میشود و باقبال ابد اتصال حضور معظمه دامت ریاستها بالحشمة و الاقبال المصونة عن الانقلاب و الزوال ابتدای این اختراع محض نموده می آید چون افتتاح کتاب آنخ



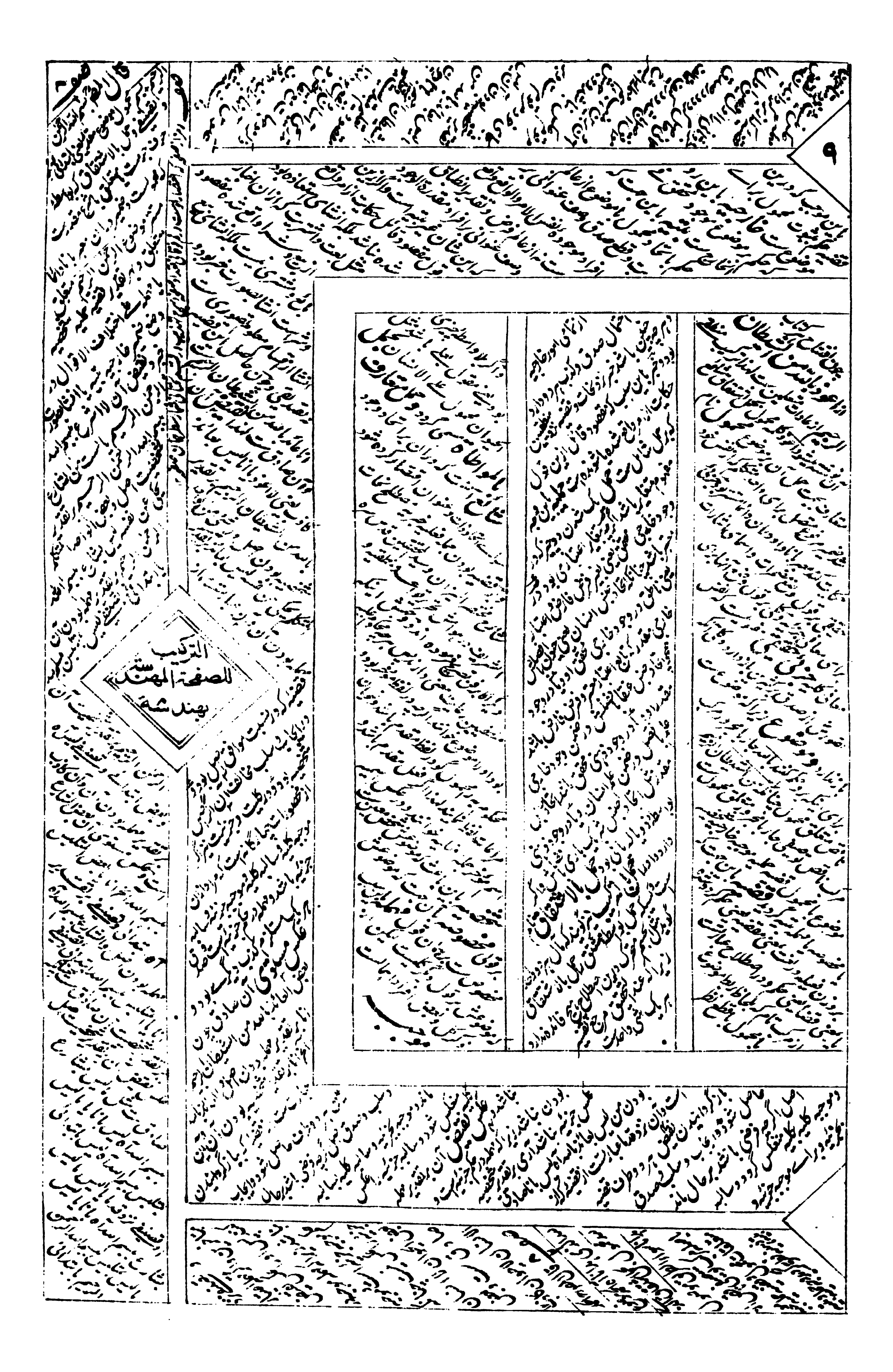
قوله بسم الله الخ اي الشارح للابتداء
اسمه تعالى ليصون المبتدأ به عن وصمة النقص وجد من نفسه
محركا لا يقال عليه فاذا لاحظ صفة الرحمن اي مولى النعم في الدنيا
قوي ذلك المحرك ثم لما تأمل في صفة الرحيم اي معطيها في الآخرة للمؤمنين خاصة قوي
ذلك المحرك قوة قوية فاضطر باتيان التسمية وقال بسم الله ١٢ قوله بسم الله الخ
الباء على التحقيق متعلق بالمتبرك او بالمتيمن اسم الفاعل المقدر الدال على الدوام والاستمرار منصوب المحل على
الحالية من الضمير المستتر في ابتدئ الفعل الواحد المحذوف فالتقدير ابتدئ الكتاب متبركا باسم الله الرحمن الرحيم
وانما في الابتداء والانتهاء ١٢ قوله اي قول القائل لان القول لكونه عرضا من مقولة

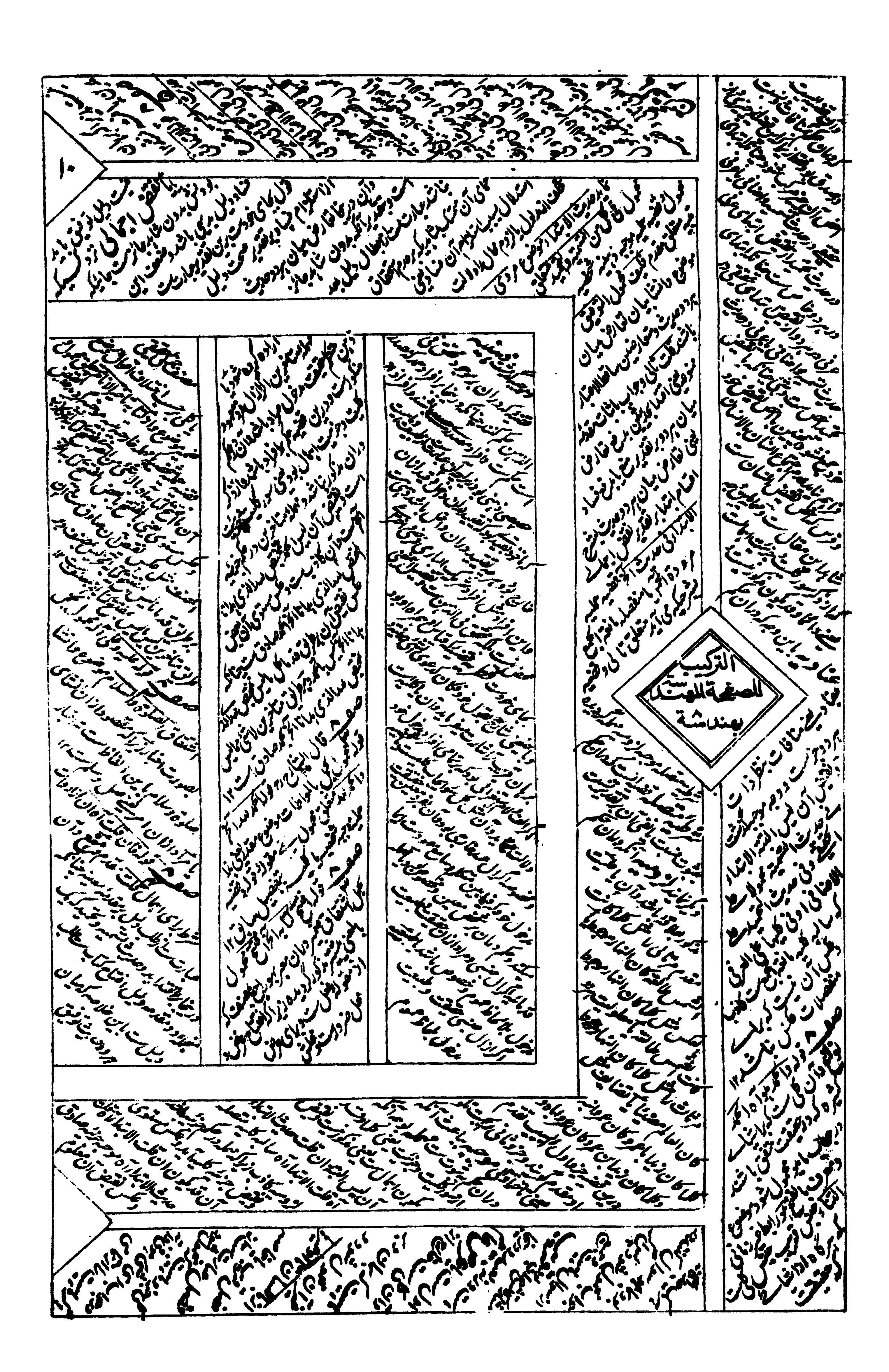
بسم الله الرحمن الرحيم

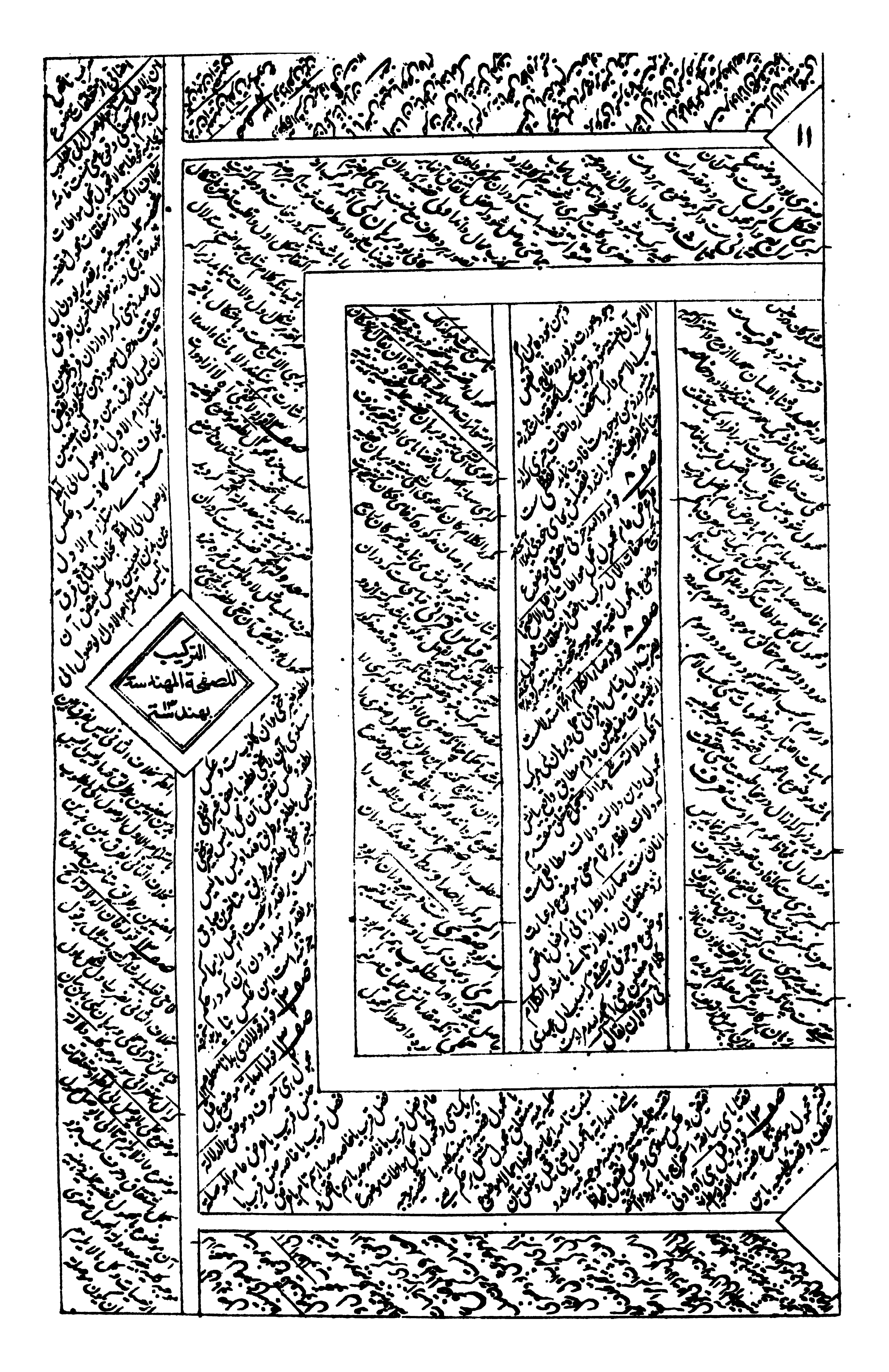
الحمد لله

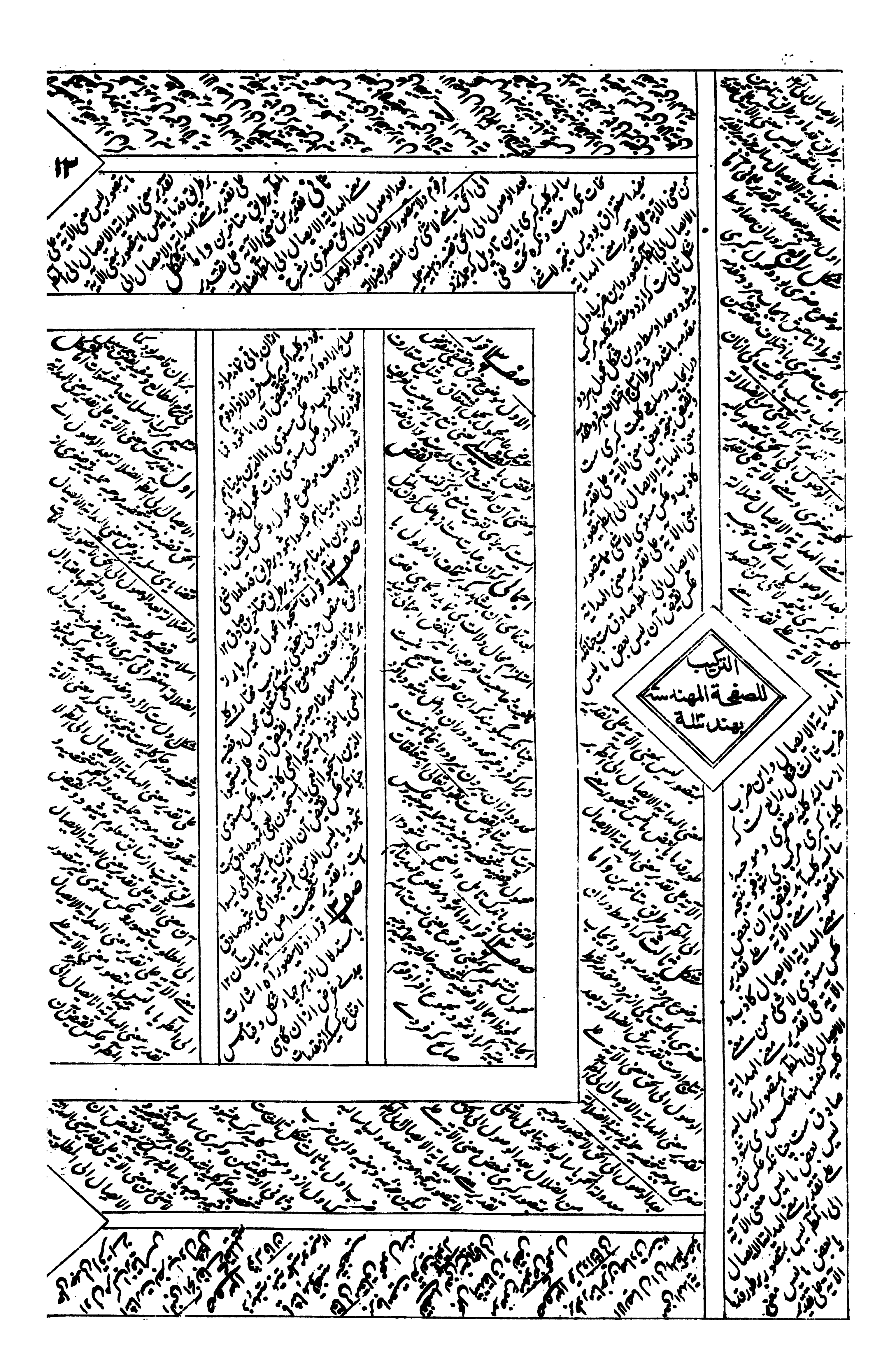
حجة اللبيب في حمد الله تعالى

قوله الحمد لله افتتح كتابه بحمد الله بعد التسمية اتباعا بخير الكلام واقتداء بحديث خير الانام
عليه وعلى آله الصلوة والسلام فان قلت حديث الابتداء مروي في كل من التسمية
والتحميد فكيف التوفيق قلت الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقي وفي
حديث التحميد على الاضافي او على العرفي او في كليهما على العرفي والحمد هو الثناء
باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان او غيرها والله علم على الاصح للذات
الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام
في قوة ان يقال الحمد مطلقا منحصر في حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال


٩
التركيب
للصفحة المهندسة
بهند شه


التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة


التركيب
للصفحة المهندسة

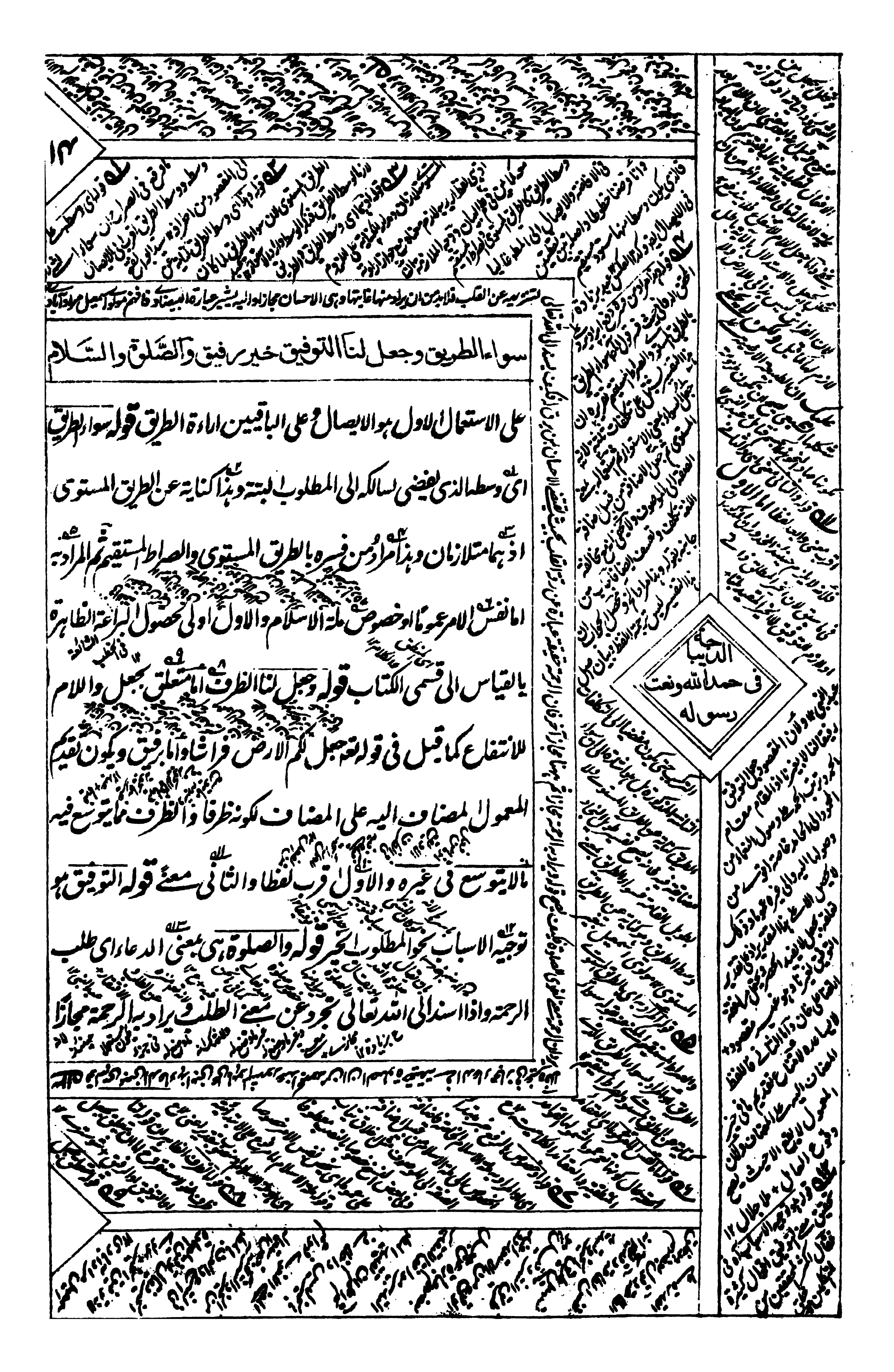




الديباجة في حمد الله تعالى

الذي هدانا

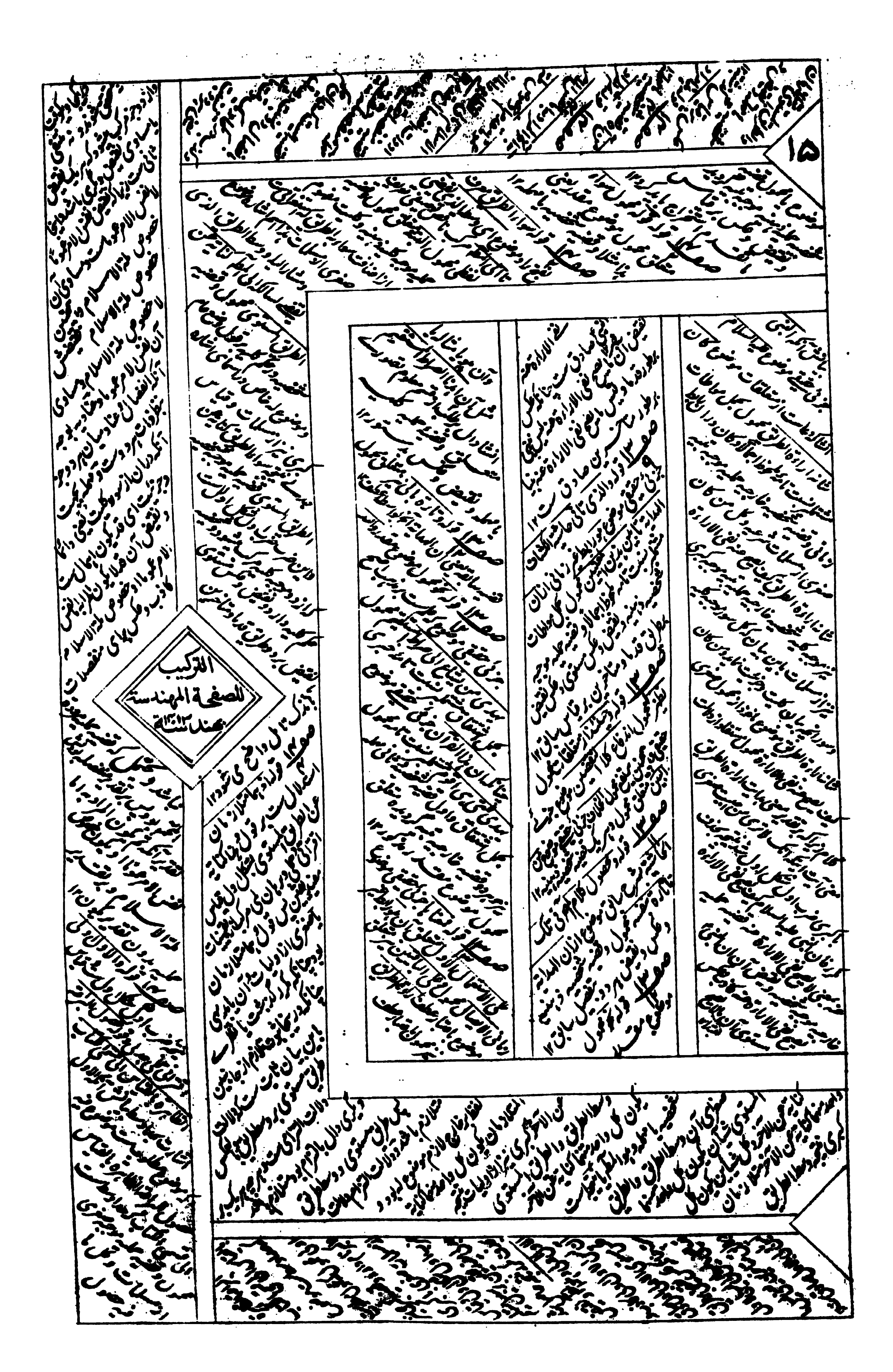
من حيث هو كذلك فكان كدعوى الشيء ببينة وبرهان ولا يخفى لطفه قوله الذي
هدانا الهداية قيل هي الدلالة الموصلة اي الايصال الى المطلوب وقيل هي ارادة
الطريق الموصل الى المطلوب والفرق بين هذين المعنيين ان الاول يستلزم
الوصول الى المطلوب بخلاف الثاني فان الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا يلزم
ان تكون موصلة الى ما يوصل فكيف توصل الى المطلوب والاول منقوض بقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا يتصور الضلالة بعد الوصول الى الحق
والثاني منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت فان النبي عليه السلام
كان شانه ارادة الطريق والذي يفهم من كلام المصنف في حاشية الكشاف هو ان
الهداية لفظ مشترك بين هذين المعنيين ورجح بظهور اندفاع كلا النقضين وترتفع
الخلاف من البين وحصول كلام المصنف في تلك الحاشية ان الهداية يتعدى الى المفعول
الثاني تارة بنفسه نحو اهدنا الصراط المستقيم وتارة بالى نحو والله يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم وتارة باللام نحو ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فمعناها

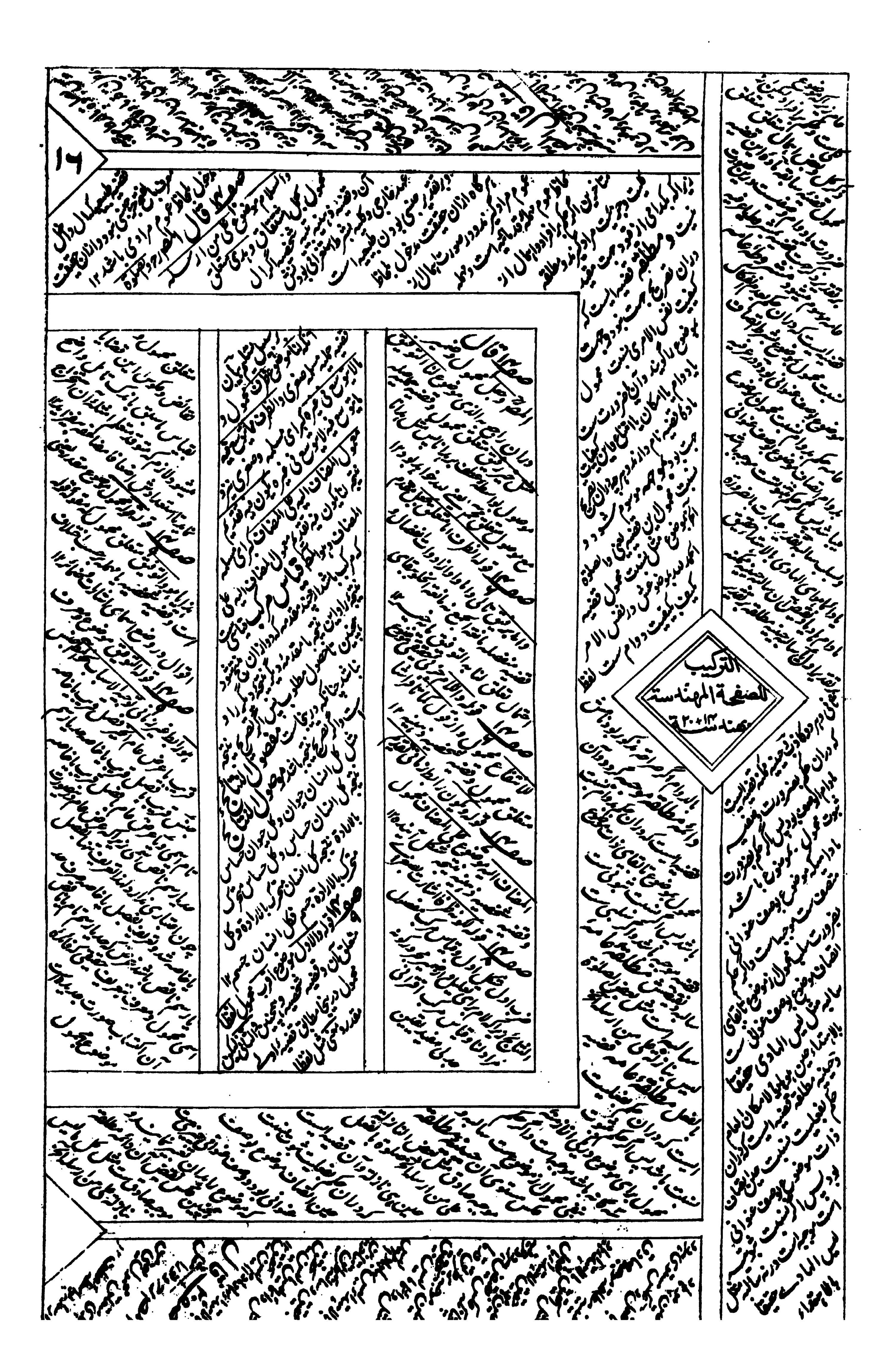


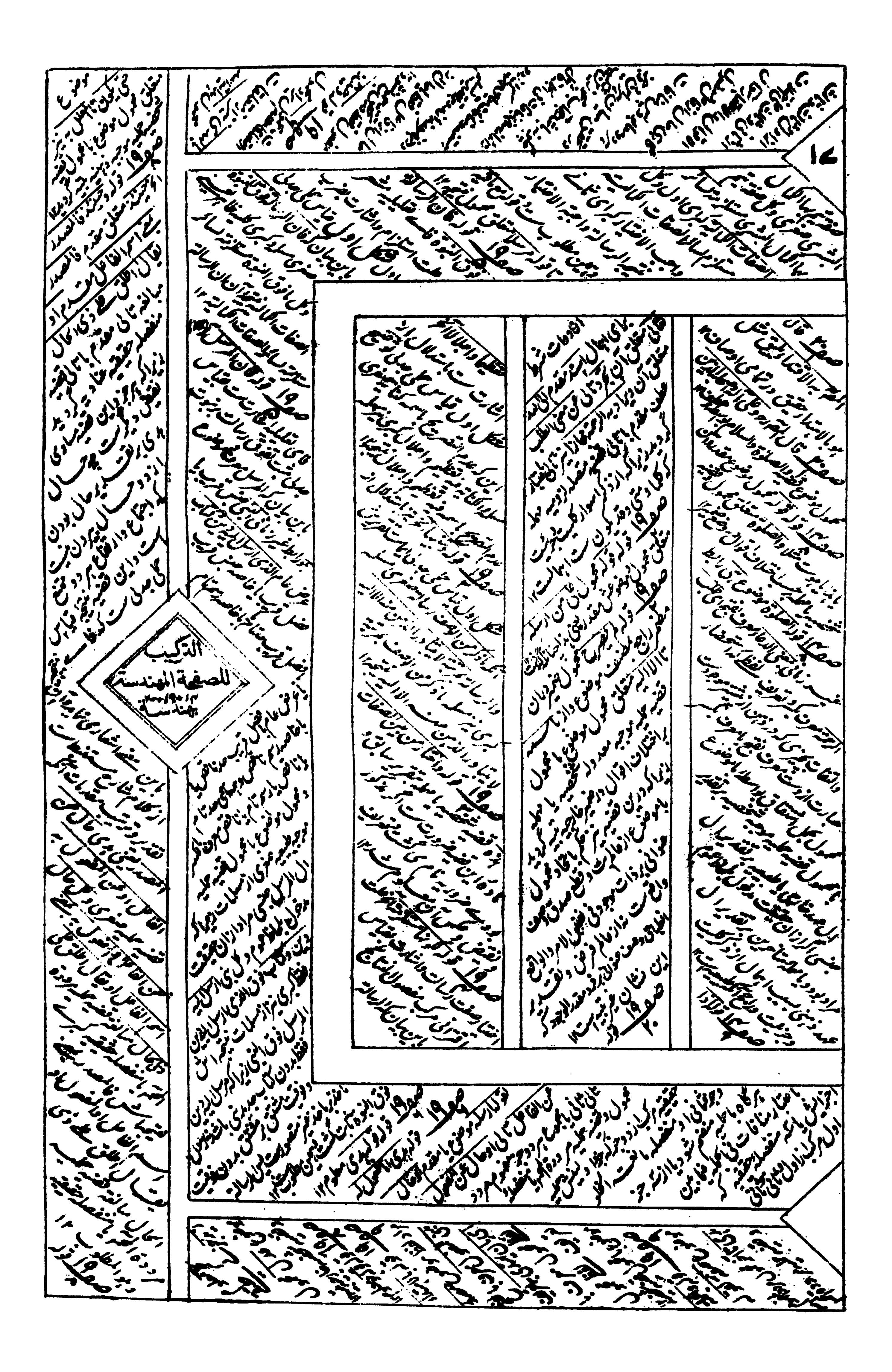
ديباجة الديباجة فى حمد الله ونعت رسوله

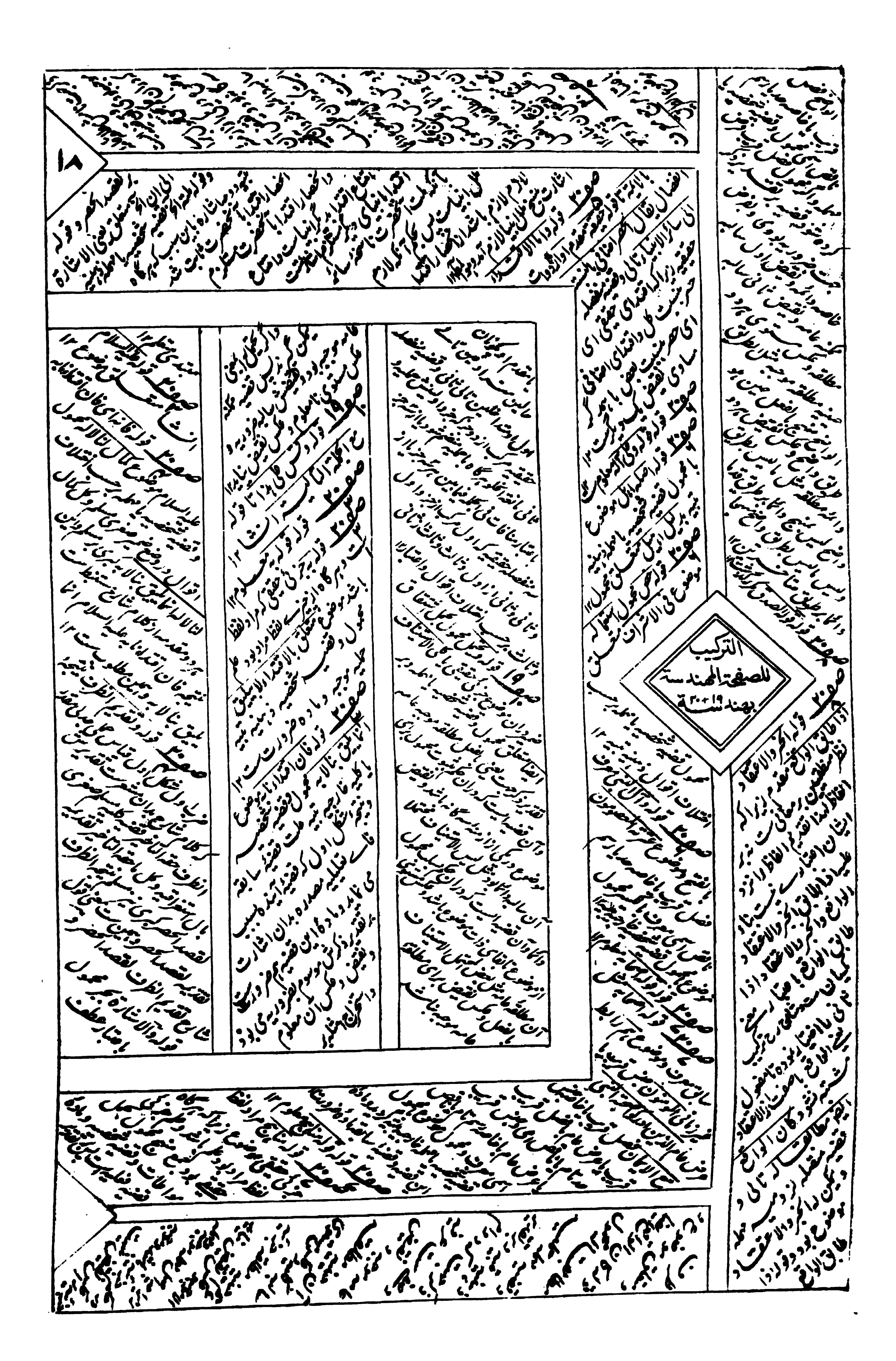
سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة والسلام

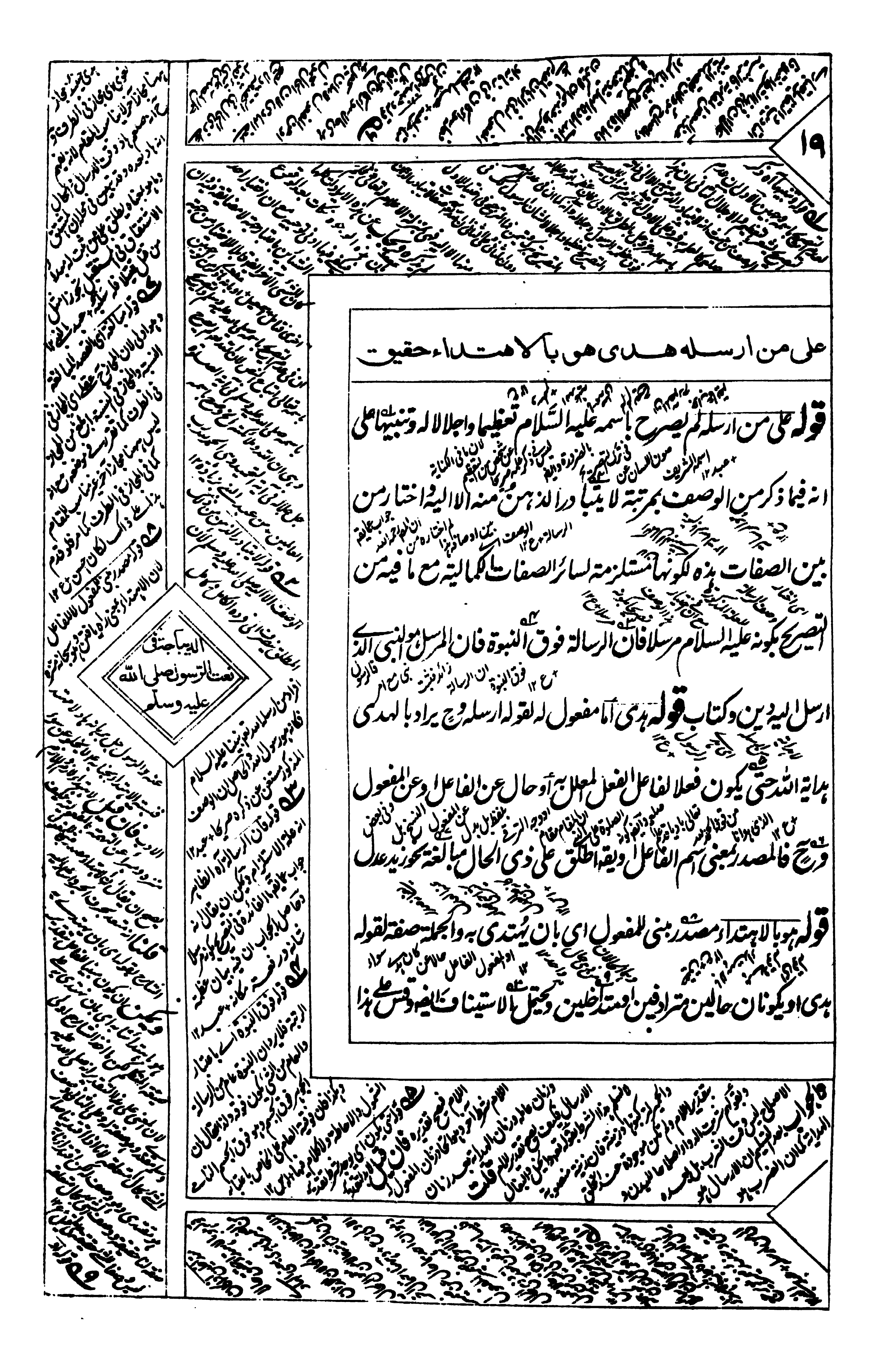
على الاستعمال للاول هو الايصال وعلى الباقيين ارادة الطريق قوله سواء الطريق
اى وسطه الذى يفضى لسالكه الى المطلوب البتة وهذا كناية عن الطريق المستوى
اذ هما متلازمان وهذا مراد من فسره بالطريق المستوى والصراط المستقيم ثم المراد به
اما نفس الامر عموما او خصوص ملة الاسلام والاول اولى لحصول البراعة الظاهرة
بالقياس الى قسمى الكتاب قوله وجعل لنا الظرف اما متعلق بجعل واللام
للانتفاع كما قيل فى قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا واما برفيق ويكون تقديم
المعمول المضاف اليه على المضاف لكونه ظرفا والظرف مما يتوسع فيه
ما لا يتوسع فى غيره والاول اقرب لفظا والثانى معنى قوله التوفيق هو
توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير قوله والصلوة هى بمعنى الدعاء اى طلب
الرحمة واذا اسند الى الله تعالى تجرد عن معنى الطلب فيراد به الرحمة مجازا


التركيب
للصفحة المهندسة


التركيب
الصفحة المهندسة


التركيب
للصفحة المهندسة


١٨
التركيب
للصفحة الهندسة



الديباجة في نعت الرسول صلى الله عليه وسلم

على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق

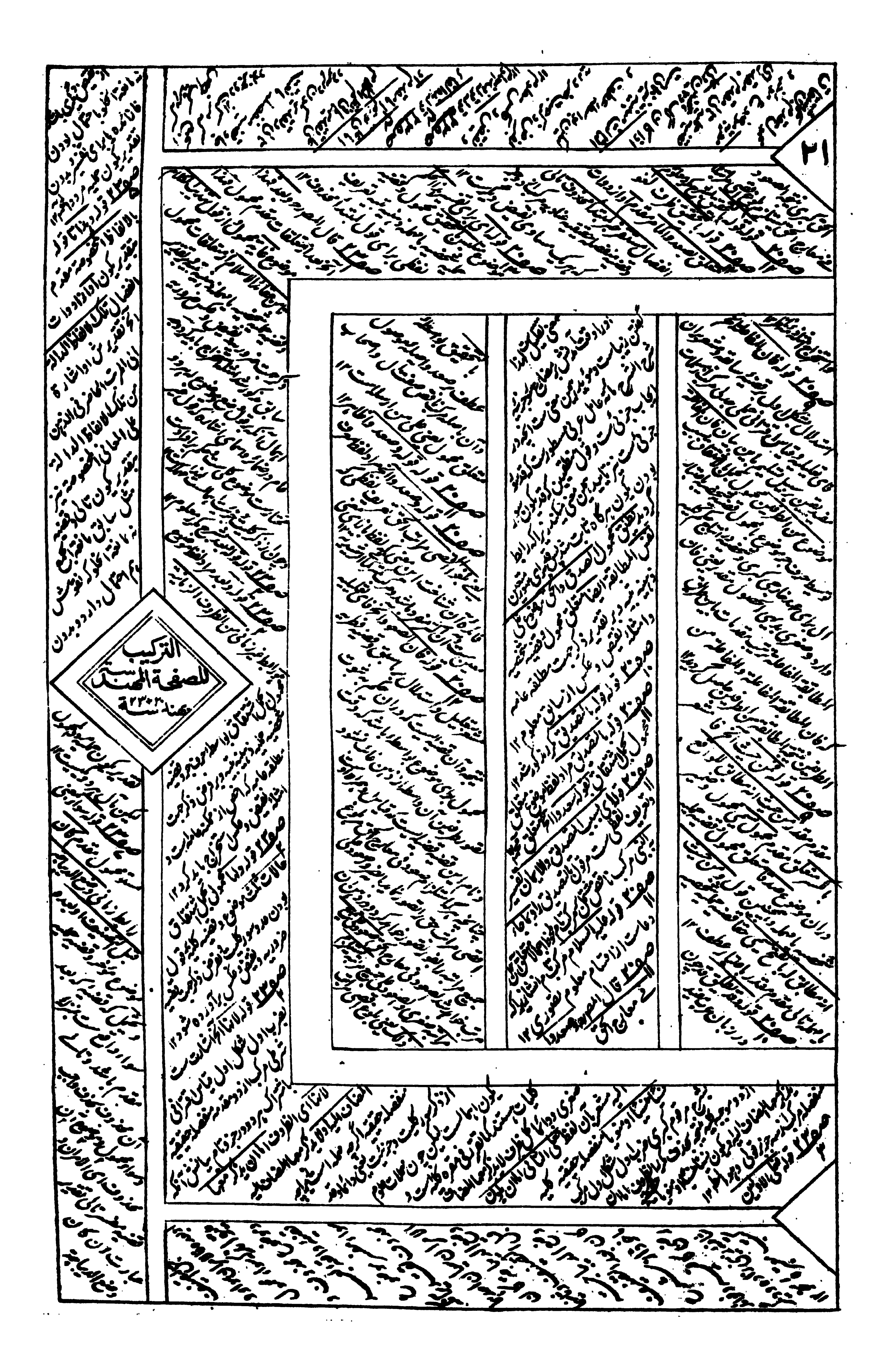
قوله على من ارسله لم يصرح باسمه عليه السلام تعظيما واجلالا له وتنبيها على انه فيما ذكر من الوصف بمرتبة لا يتبادر الذهن منه الا اليه واختار من بين الصفات هذه لكونها مستلزمة لسائر الصفات الكمالية مع ما فيه من التصريح بكونه عليه السلام مرسلا فان الرسالة فوق النبوة فان المرسل هو النبي الذي ارسل اليه دين وكتاب **قوله** هدى اما مفعول له لقوله ارسله و ح يراد بالهدى هداية الله حتى يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل به او حال عن الفاعل او عن المفعول و ح فالمصدر بمعنى اسم الفاعل او يقع اطلاقه على ذي الحال مبالغة نحو زيد عدل **قوله** هو بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدى به والجملة صفة لقوله هدى او يكونان حالين مترادفين او متداخلين ويحتمل الاستيناف كانه قيل على هذا

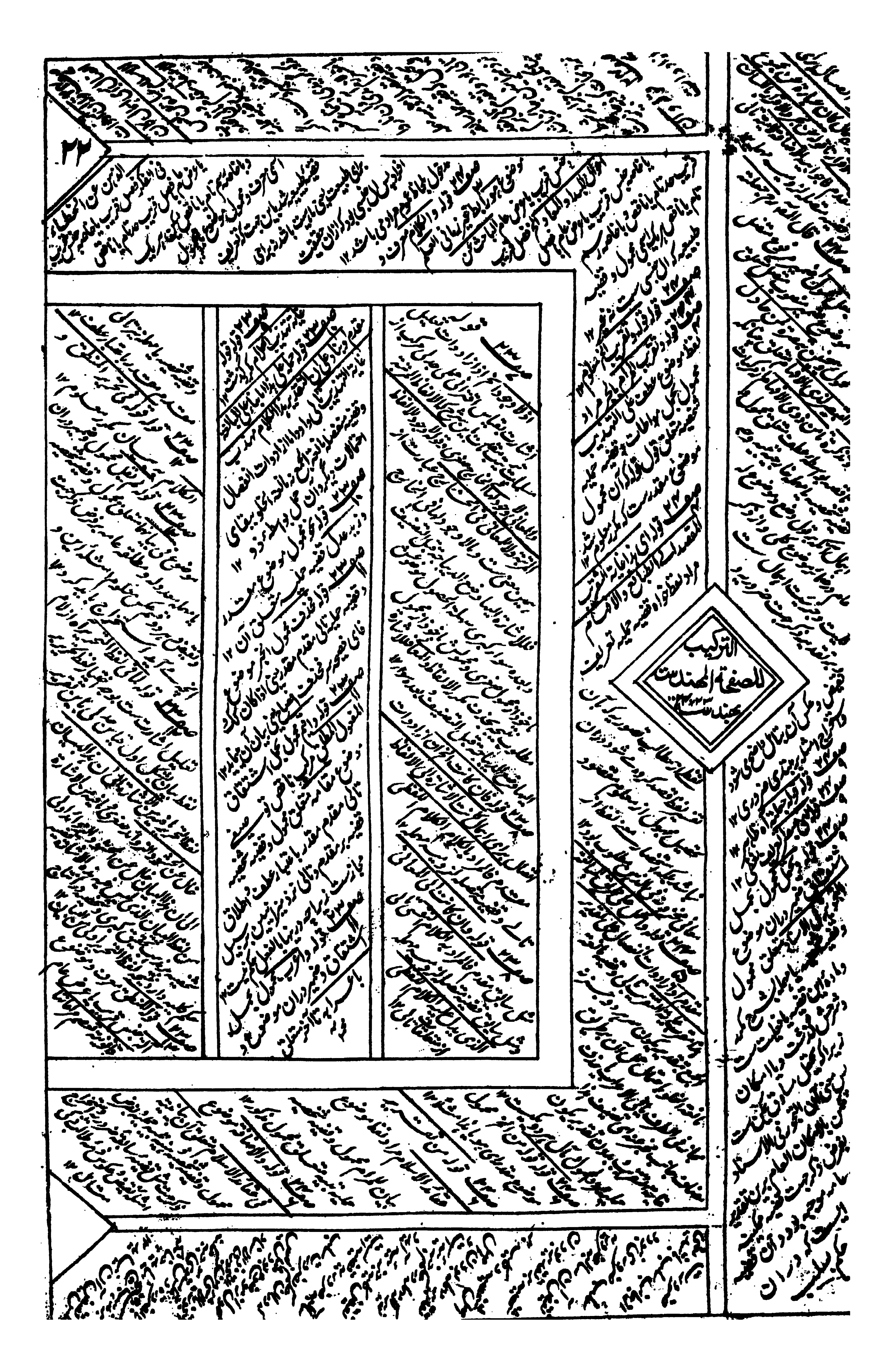


الديباجة في النعت ومنقبة الآل والاصحاب

ونوره به الاقتداء يليق وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا في معارج الحق بالتحقيق

قوله نوره مع الجملة التالية قوله به متعلق بالاقتداء لا بيليق فان اقتدائنا به عليه السلام انما يليق بنا لا به فانه بكمال لنا لا له وتقديم الظرف لقصد الحصر والاشارة الى ان ملته ناسخة لملل سائر الانبياء عليهم السلام واما الاقتداء بالائمة فيقال انه اقتداء به حقيقة او يقال الحصر اضافي بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام قوله وعلى آله اصله اهل بدليل اهيل خص استعماله في الاشراف وآل النبي عترته المعصومون قوله واصحابه هم المومنون الذين ادركوا صحبة النبي عليه السلام مع الايمان قوله مناهج جمع منهج وهو الطريق الواضح قوله الصدق الخبر والاعتقاد اذا طابق الواقع كان الواقع ايضا مطابقا له فان المفاعلة من الطرفين فمن حيث انه مطابق للواقع بالكسر يسمى صدقا ومن حيث انه مطابق له بالفتح يسمى حقا وقد يطلق الصدق والحق على نفس المطابقة ايضا قوله بالتصديق متعلق بقوله سعدوا اي بسبب التصديق والايمان بما جاء به النبي عليه السلام قوله صعدوا في معارج الحق يعني بلغوا اقصى مراتب الحق فان الصعود على جميع مراتبه يستلزم ذلك قوله بالتحقيق ظرف لغو متعلق بصعدوا في الكلام او مستقر خبر لمبتدأ محذوف اي هذا الحكم متلبس بالتحقيق اي متحقق


٢١
التركيب
للصفحة المحمدية



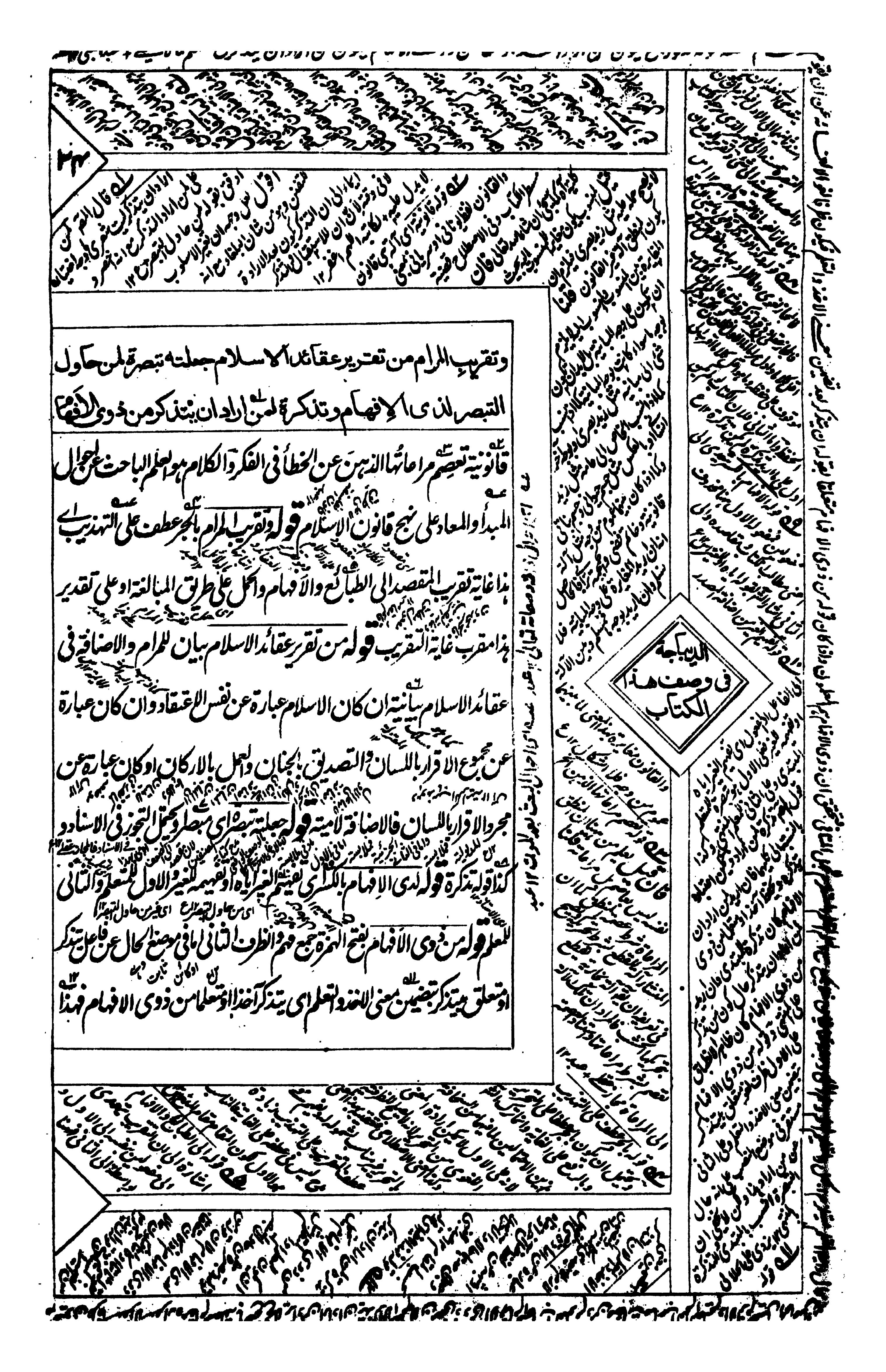
التركيب
للصفحة الهندسة



وبعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق و الكلام

قوله وبعد هو من الظروف الزمانية ولها حالات ثلث لانها اما ان يذكر معها المضاف اليه اولا وعلى الثاني فاما ان يكون نسيا منسيا او منويا فعلى الاولين معربة وعلى الثالث مبنية على الضم قوله فهذا بزيادة الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام وهذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة او تلك الالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف اوبعده اذلا وجود للالفاظ المرتبة ولا للمعاني في الخارج فان كانت الاشارة الى الالفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظي وان كانت الى المعاني فالمراد به الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي قوله غاية تهذيب الكلام حمله على هذا اما بناء على المبالغة نحو زيد عدل او بناء على ان التقدير هذا الكلام مهذب غاية التهذيب فحذف الخبر واقيم المفعول المطلق مقامه واعرب باعرابه على طريق مجاز الحذف قوله في تحرير المنطق والكلام لم يقل في بيانهما لما في لفظ التحرير من الاشارة الى ان هذا البيان خال عن الحشو والزوائد والمنطق آلة

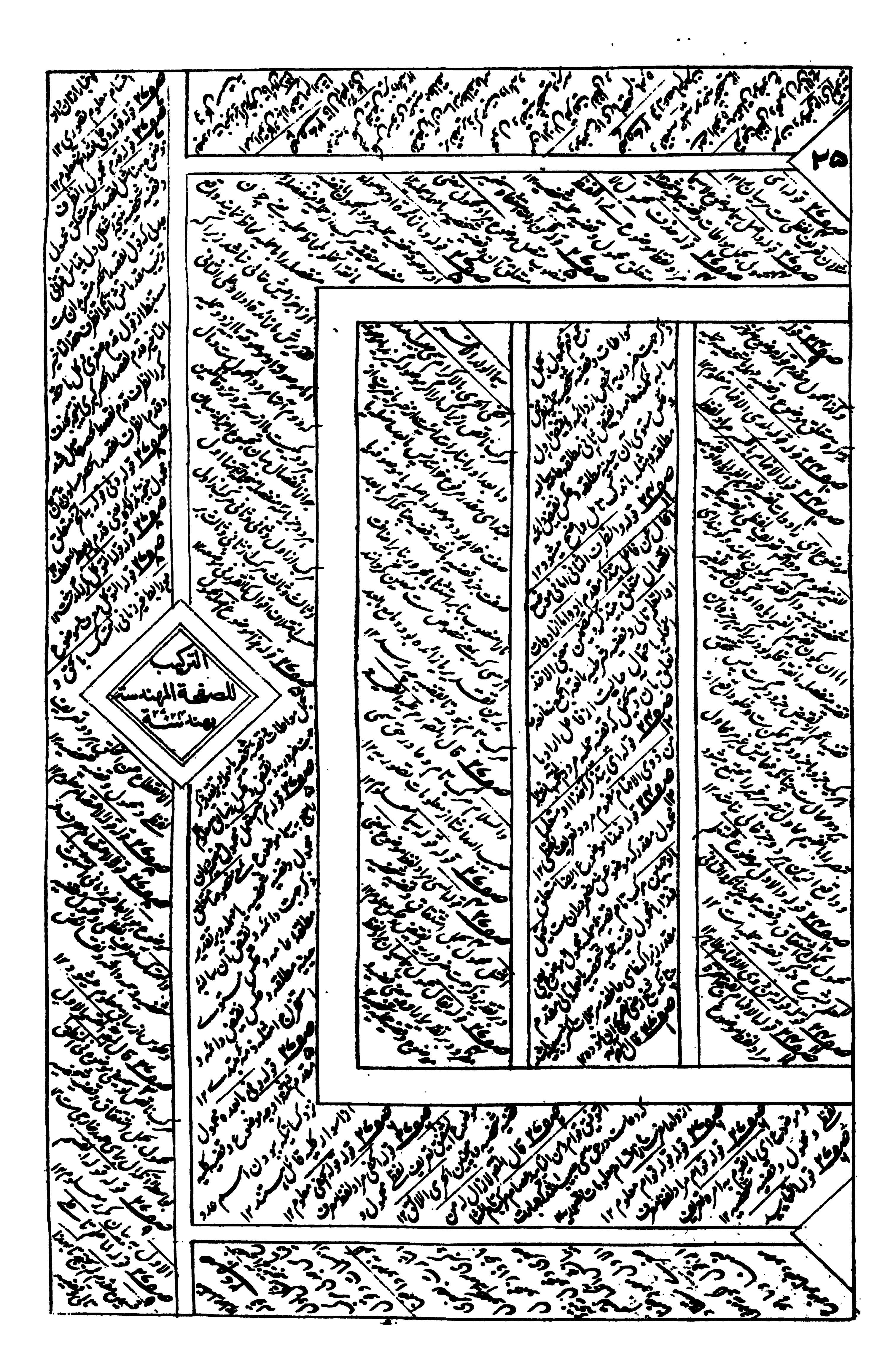
الديباجة في وصف هذا الكتاب

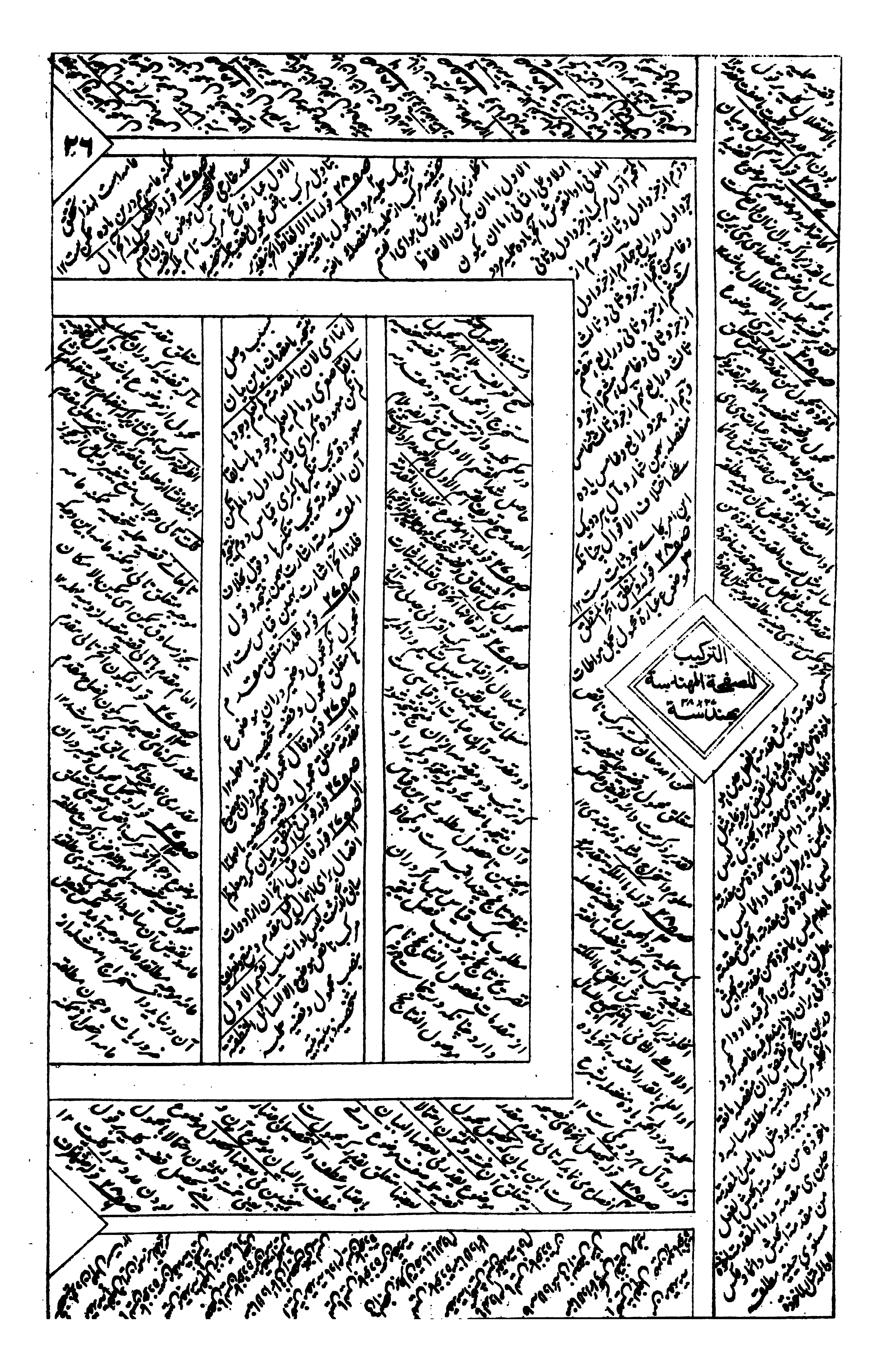


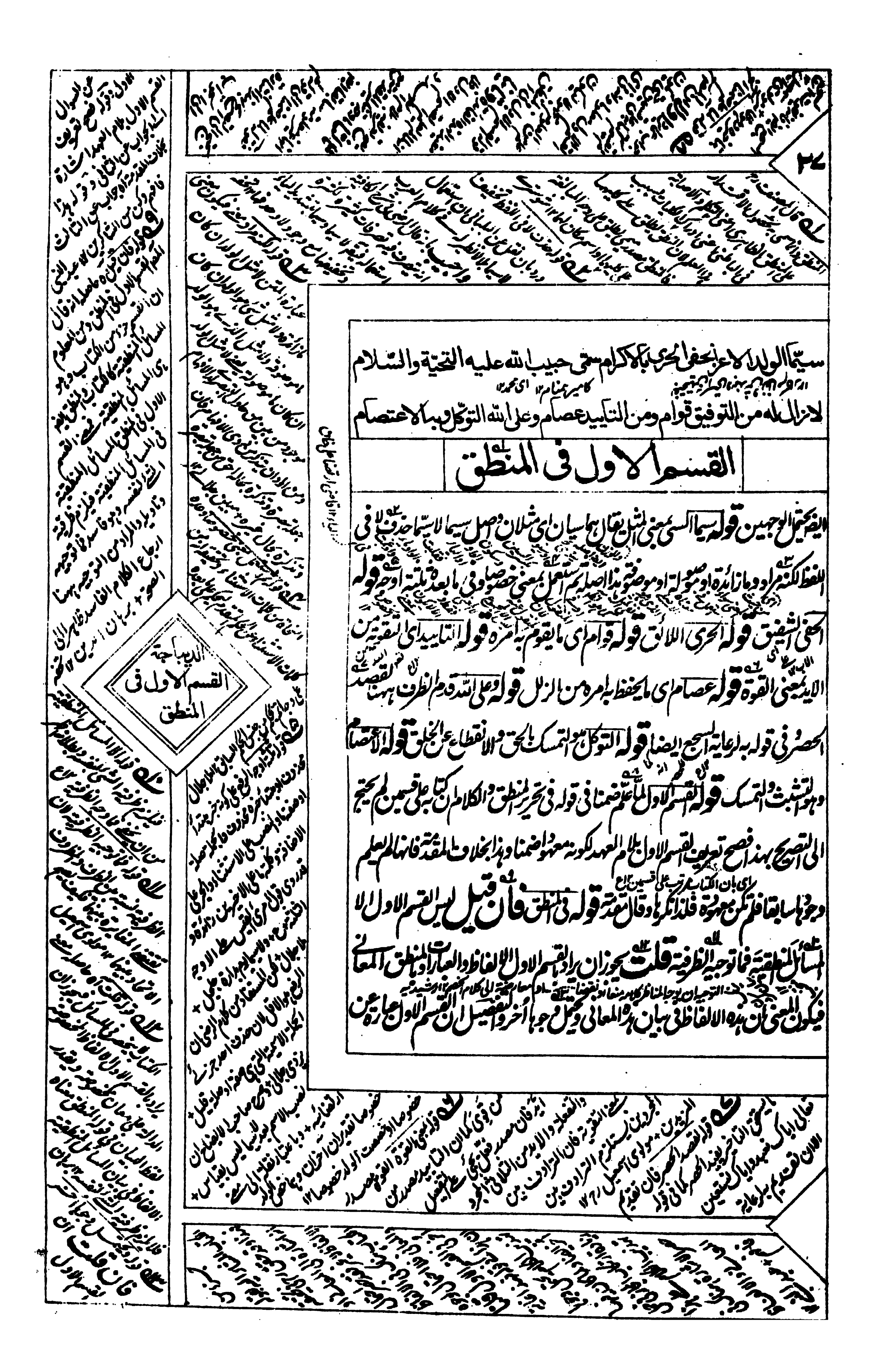
الديباجة في وصف هذا الكتاب

وتقريب المرام من تقرير عقائد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام

قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر والكلام هو العلم الباحث عن احوال المبدأ والمعاد على نهج قانون الاسلام قوله وتقريب المرام بالجر عطف على التهذيب اي هذا غاية تقريب المقصد الى الطبائع والافهام والحمل على طريق المبالغة او على تقدير هذا مقرب غاية التقريب قوله من تقرير عقائد الاسلام بيان للمرام والاضافة في عقائد الاسلام بيانية ان كان الاسلام عبارة عن نفس الاعتقاد وان كان عبارة عن مجموع الاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان او كان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان فالاضافة لامية قوله جعلته تبصرة اي تبصيرا ويحمل التجوز في الاسناد وكذا قوله تذكرة قوله لدى الافهام بالكسر اي تفهيم الغير اياه او تفهيمه للغير والاول للمتعلم والثاني للمعلم قوله من ذوي الافهام بفتح الهمزة جمع فهم والظرف الثاني اما في موضع الحال عن فاعل يتذكر او متعلق بيتذكر بتضمين معنى الاخذ والتعلم اي يتذكر آخذا او متعلما من ذوي الافهام فهذا


٢٥
التركيب
للصفحة المهندسة


التركيب
للصفحة المهندسة
٣٤×٣٨
هندسة



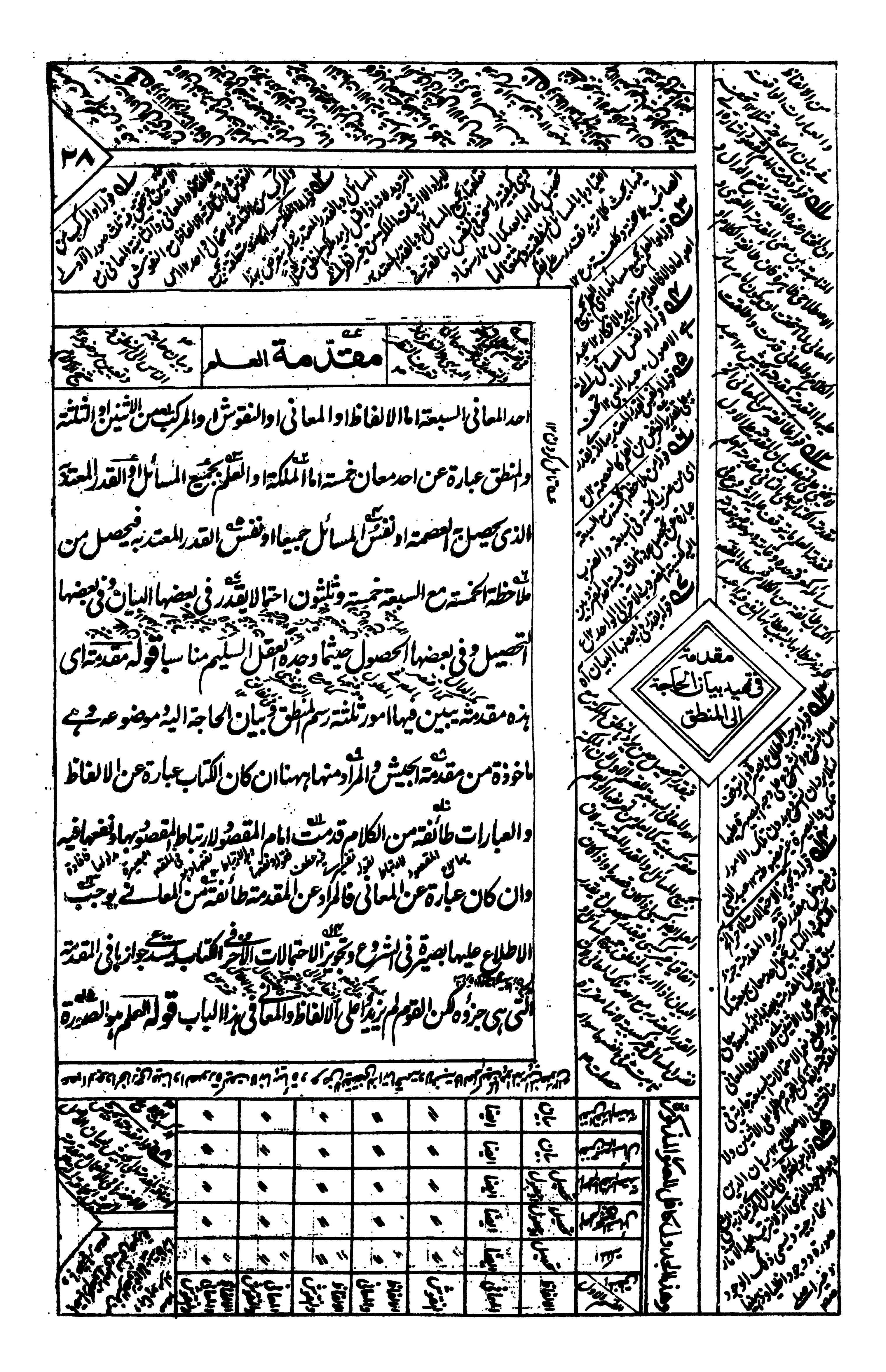
سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية والسلام

لا زال له من التوفيق قوام ومن التاييد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

القسم الاول في المنطق

الفضي بحيث الوجهين قوله سيما السي بمعنى المثل يقال هما سيان اي مثلان واصل سيما لا سيما حذف لا في
اللفظ لكنه مراد وما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله ثم استعمل بمعنى خصوصا وفي ما بعده ثلثة اوجه قوله
الحفي الشفيق قوله الحري اللائق قوله قوام اي ما يقوم به امره قوله التاييد اي التقوية من
الايد بمعنى القوة قوله عصام اي ما يحفظ به امره من الزلل قوله وعلى الله قدم الظرف ههنا لقصد
الحصر وفي قوله به لرعاية السجع ايضا قوله التوكل هو التمسك بالحق والانقطاع عن الخلق قوله الاعتصام
وهو التشبث والتمسك قوله القسم الاول لما علم ضمنا في قوله في تحرير المنطق والكلام ان كتابه على قسمين لم يحتج
الى التصريح بهذا فصح تعريف القسم الاول بلام العهد لكونه معهودا ضمنا وهذا بخلاف المقدمة فانها لم يعلم
وجودها سابقا فلم تكن معهودة فلذا نكرها وقال مقدمة قوله في المنطق فان قيل ليس القسم الاول الا
المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية قلت يجوز ان يراد بالقسم الاول الالفاظ والعبارات وبالمنطق المعاني
فيكون المعنى ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني ويحتمل وجوها اخر وتفصيله ان القسم الاول عبارة عن

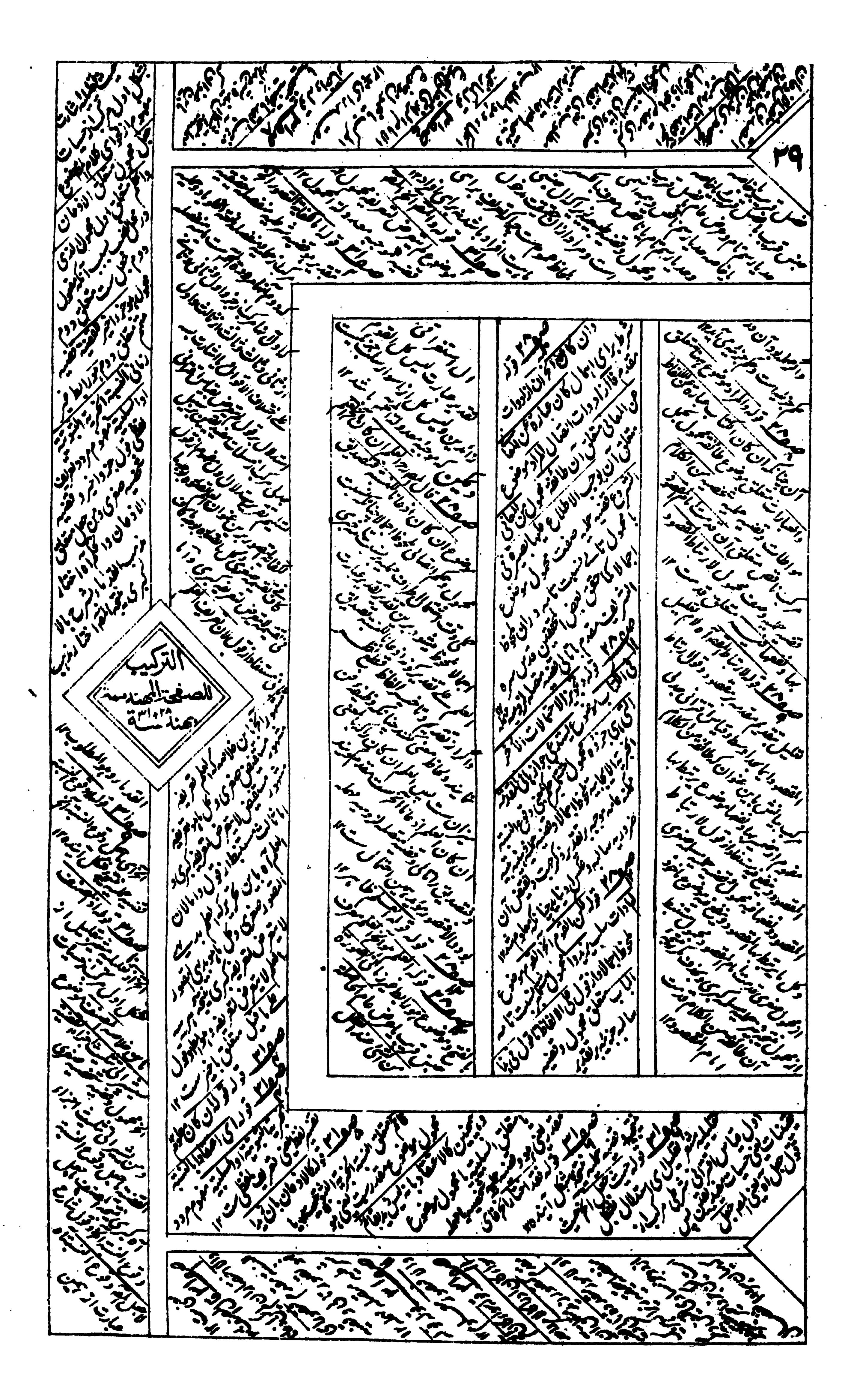
الديباجة
القسم الاول في
المنطق



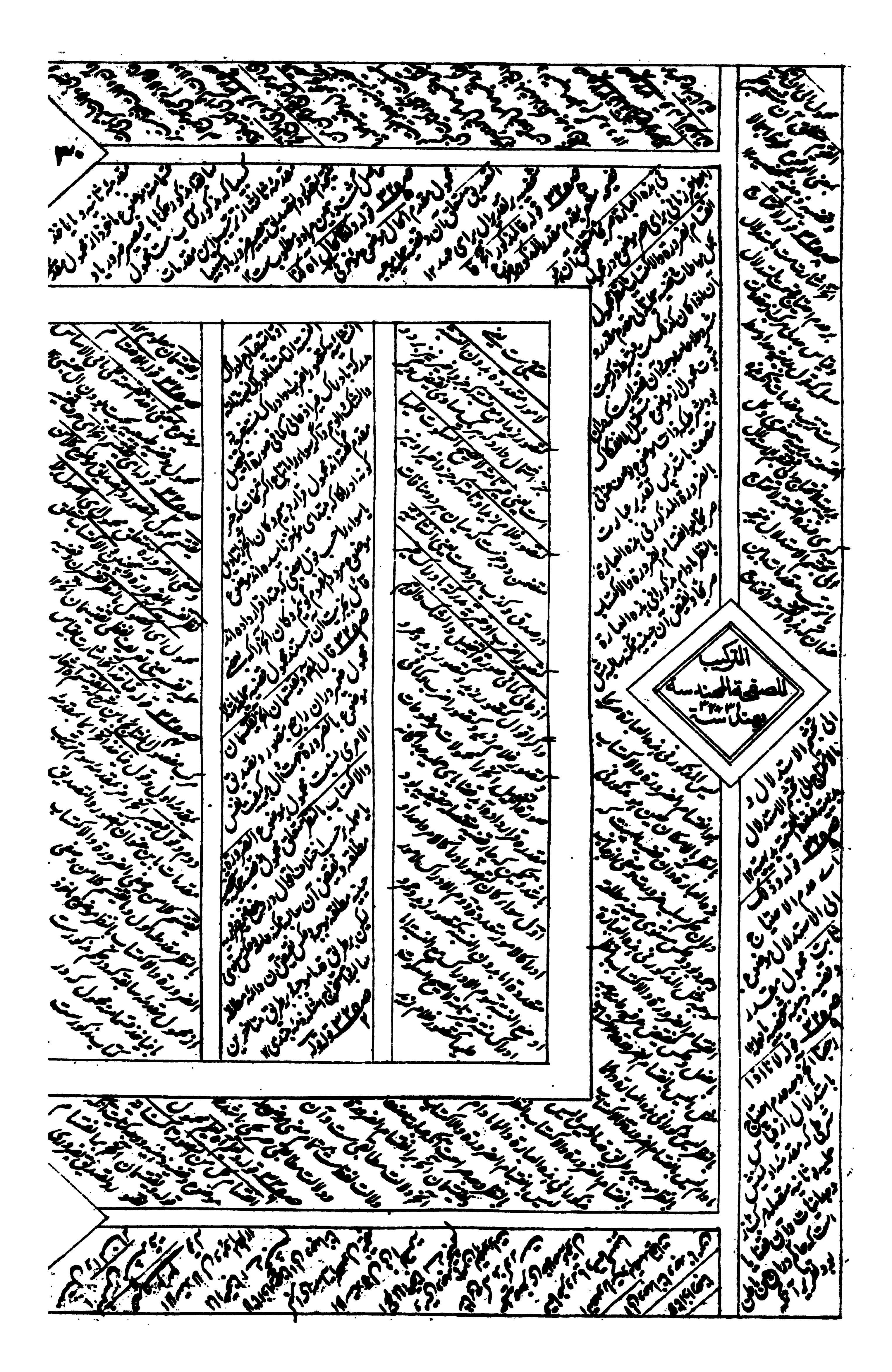
مقدمة العلم

احد المعاني السبعة اما الالفاظ او المعاني او النقوش او المركب من الاثنين او الثلثة
والمنطق عبارة عن احد معان خمسة اما الملكة او العلم بجميع المسائل او القدر المعتد
الذي يحصل به العصمة او نفس المسائل جميعا او نفس القدر المعتد به فيحصل من
ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة وثلثون احتمالا القدر في بعضها البيان وفي بعضها
التحصيل وفي بعضها الحصول حيثما وجده العقل السليم مناسبا **قوله مقدمة** اي
هذه مقدمة يبين فيها امور ثلثة رسم المنطق وبيان الحاجة اليه موضوعه وهي
ماخوذة من مقدمة الجيش والمراد منها ههنا ان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ
والعبارات طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط المقصود بها ونفعها فيه
وان كان عبارة عن المعاني فالمراد عن المقدمة طائفة من المعاني يوجب
الاطلاع عليها بصيرة في الشروع وتجويز الاحتمالات الاخر في الكتاب يستدعي جوازها في المقدمة
التي هي جزؤه لكن القوم لم يزيدوا على الالفاظ والمعاني في هذا الباب **قوله العلم هو الصورة**

مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق



التركيب
للصفحة الهندسية

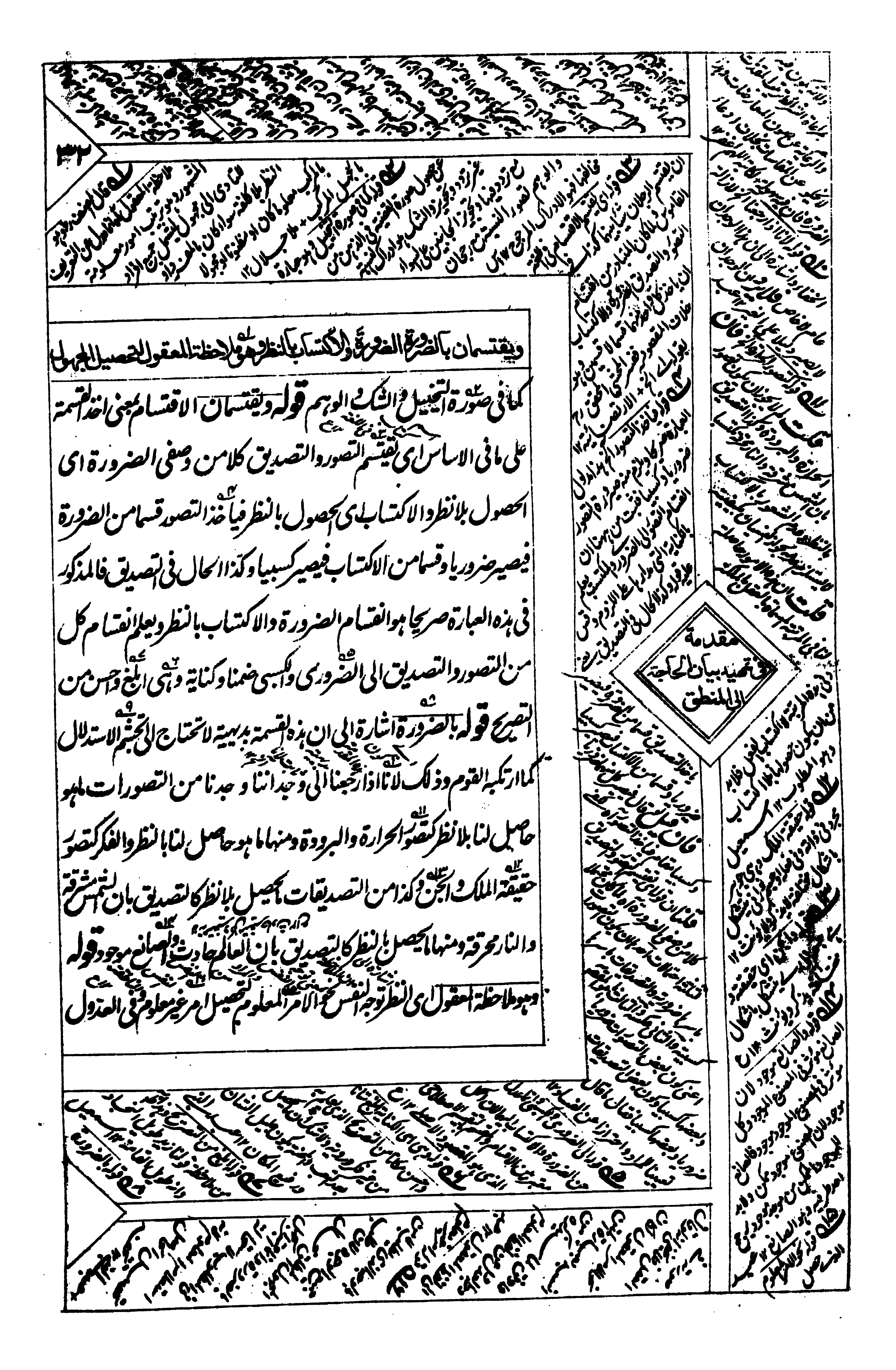

التركيب
للصفحة الهندسة

عن الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق وذهب المتأخرون منهم الى الثاني وقالوا بتربيع اجزاء القضية المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التقييدية ثبوتية

مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق

ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور

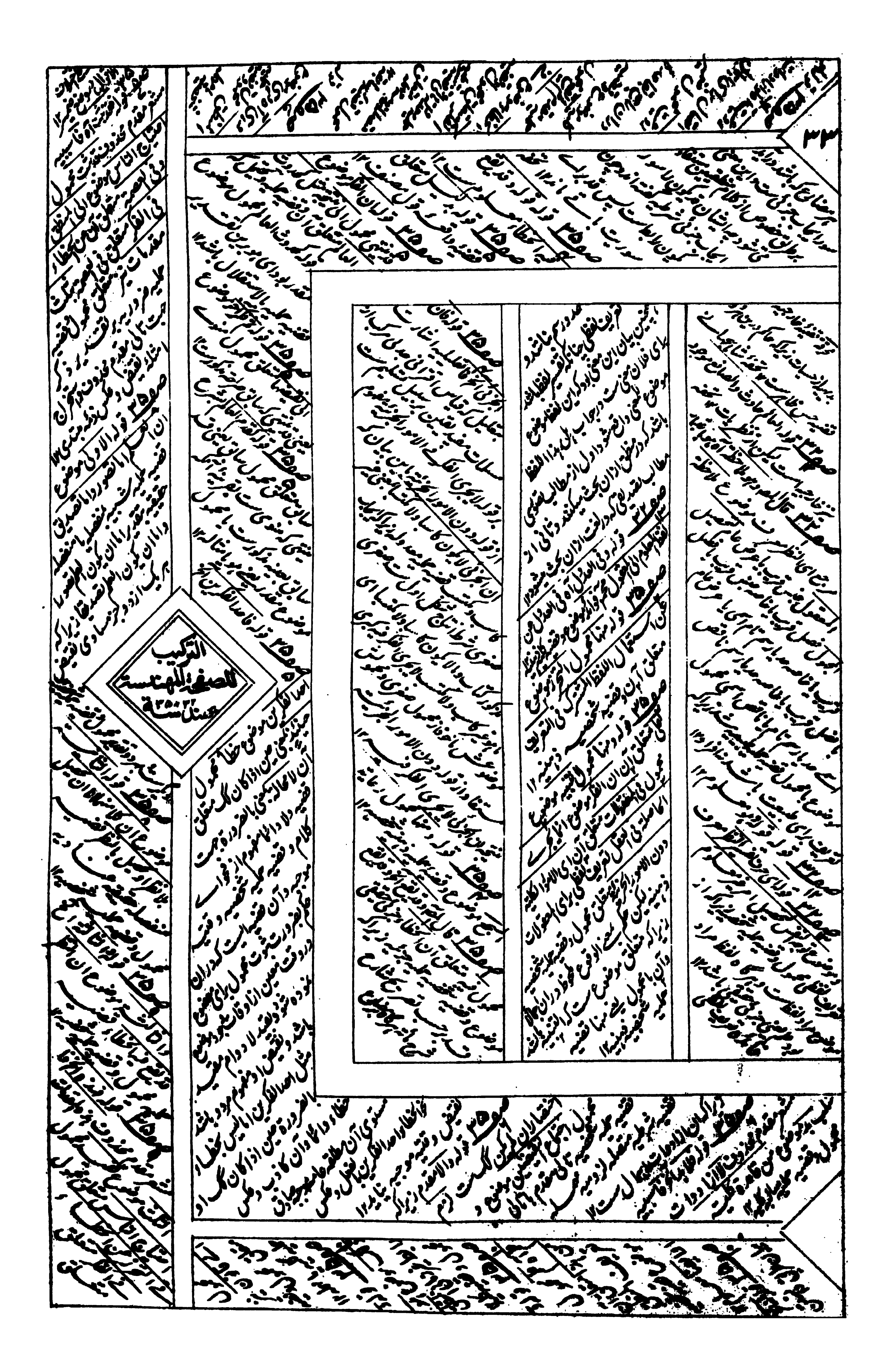
الحاصلة من الشئ عند العقل والمصنف لم يتعرض لتعريفه اما لكفاية التصور بوجه ما في مقام التقسيم واما لان تعريف العلم مشهور مستفيض واما لان العلم بديهي التصور على ما قيل **قوله** ان كان اذعانا للنسبة اي اعتقادا بالنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان بان زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بانه ليس بقائم فقد اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما زعمه الامام الرازي واختار مذهب القدماء حيث جعل متعلق الاذعان والحكم الذي هو جزء اخير للقضية هو النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية او لا وقوعها اذ المصنف يشير الى تثليث اجزاء القضية في مباحث القضايا **قوله** والا فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بدون النسبة كتصور زيد وعمرو او مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب وخبرية مدركة بادراك غير اذعاني



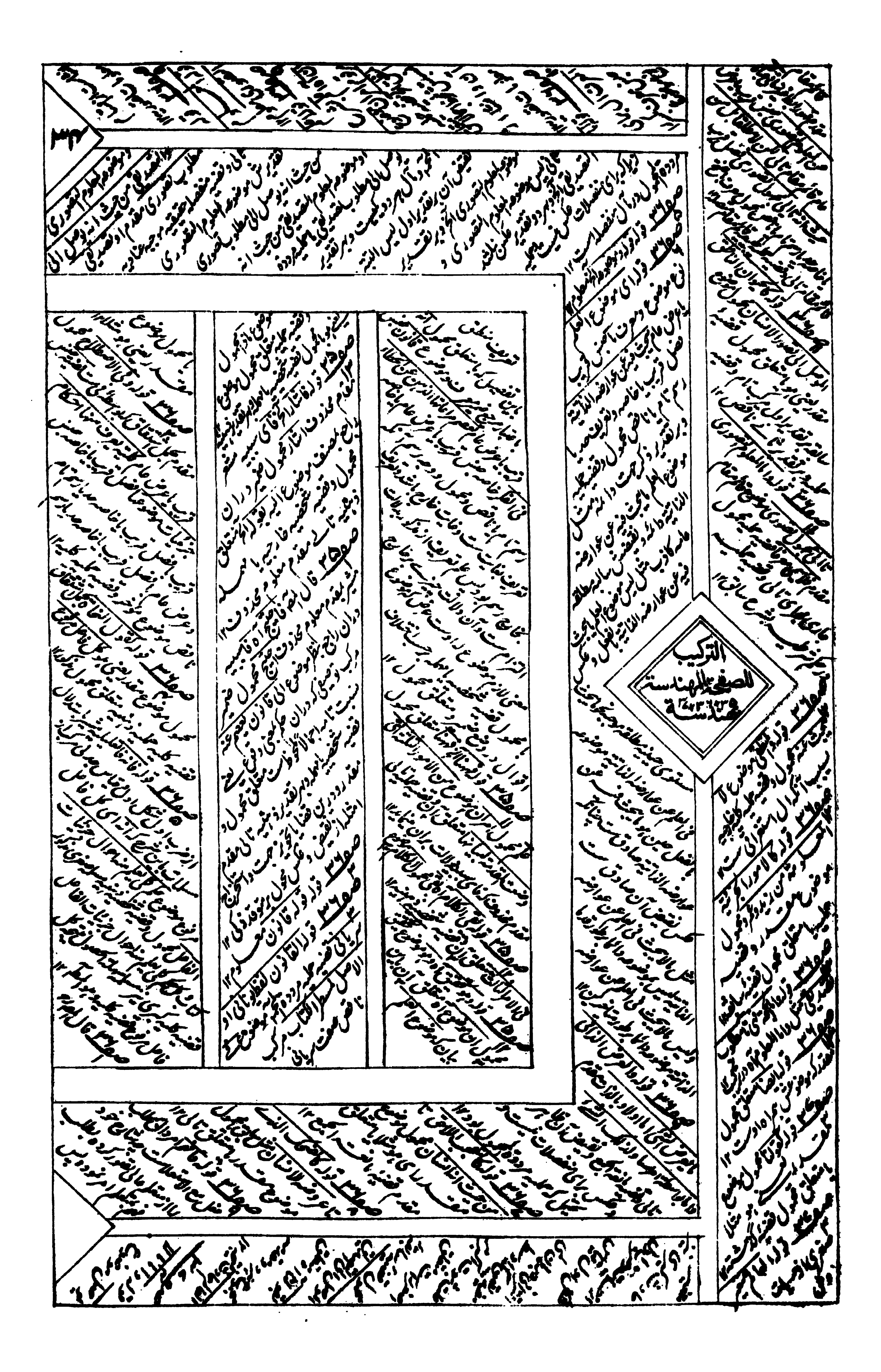
مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق

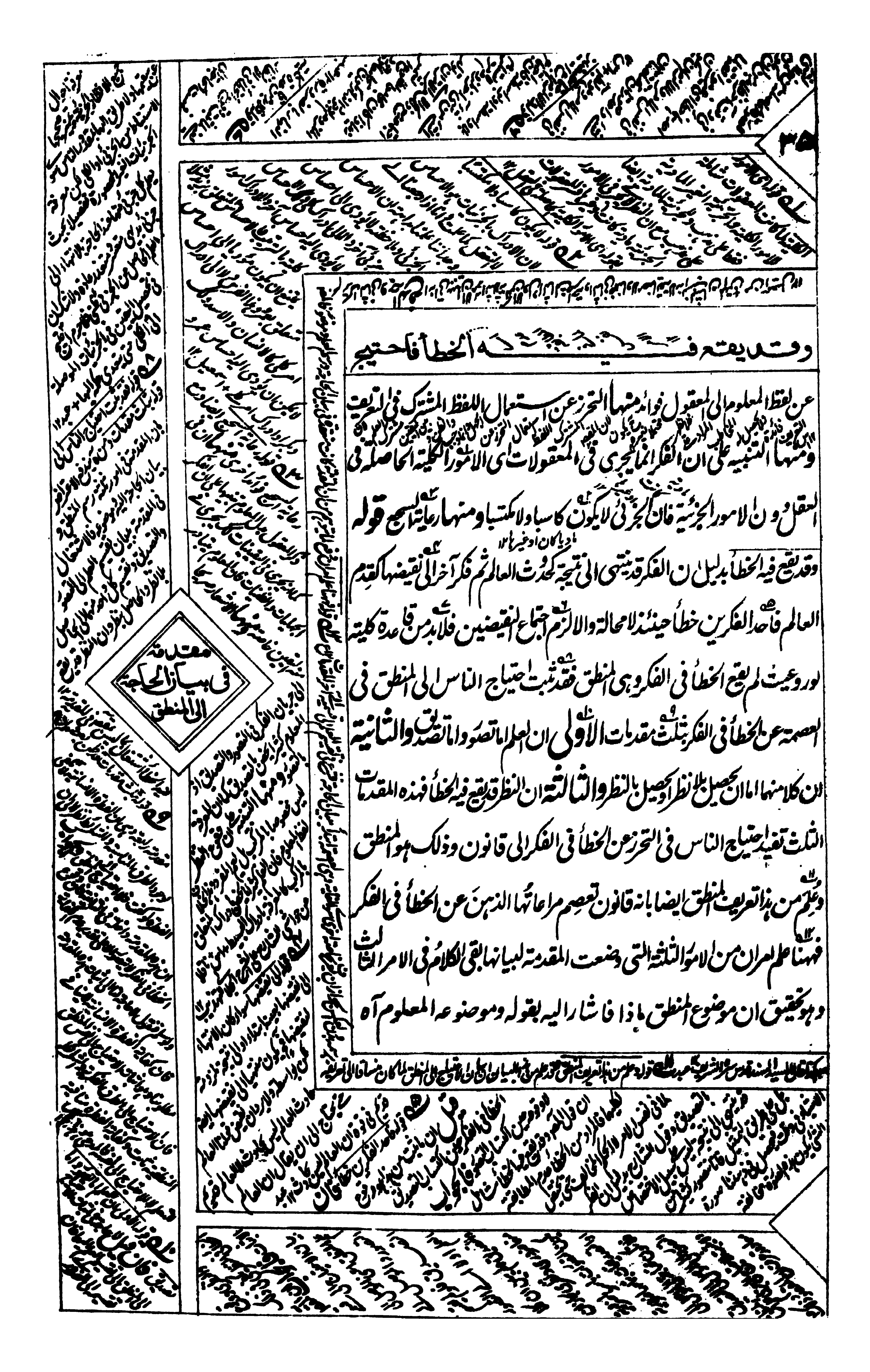
وينقسمان بالضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

كما في صورة التخييل والشك والوهم **قوله** وينقسمان الانقسام بمعنى اخذ القسمة على ما في الاساس اي ينقسم التصور والتصديق كلا من وصفي الضرورة اي الحصول بلا نظر والاكتساب اي الحصول بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير كسبيا وكذا الحال في التصديق فالمذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي ضمنا وكناية وهي ابلغ واحسن من التصريح **قوله** بالضرورة اشارة الى ان هذه القسمة بديهية لا تحتاج الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه القوم وذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن وكذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة ومنها ما يحصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **قوله** وهو ملاحظة المعقول اي النظر توجه النفس نحو الامر المعلوم لتحصيل امر غير معلوم في العدول



٣٣
التركيب
للصفحة الهندسية
عمل سنة ١٣٥٢

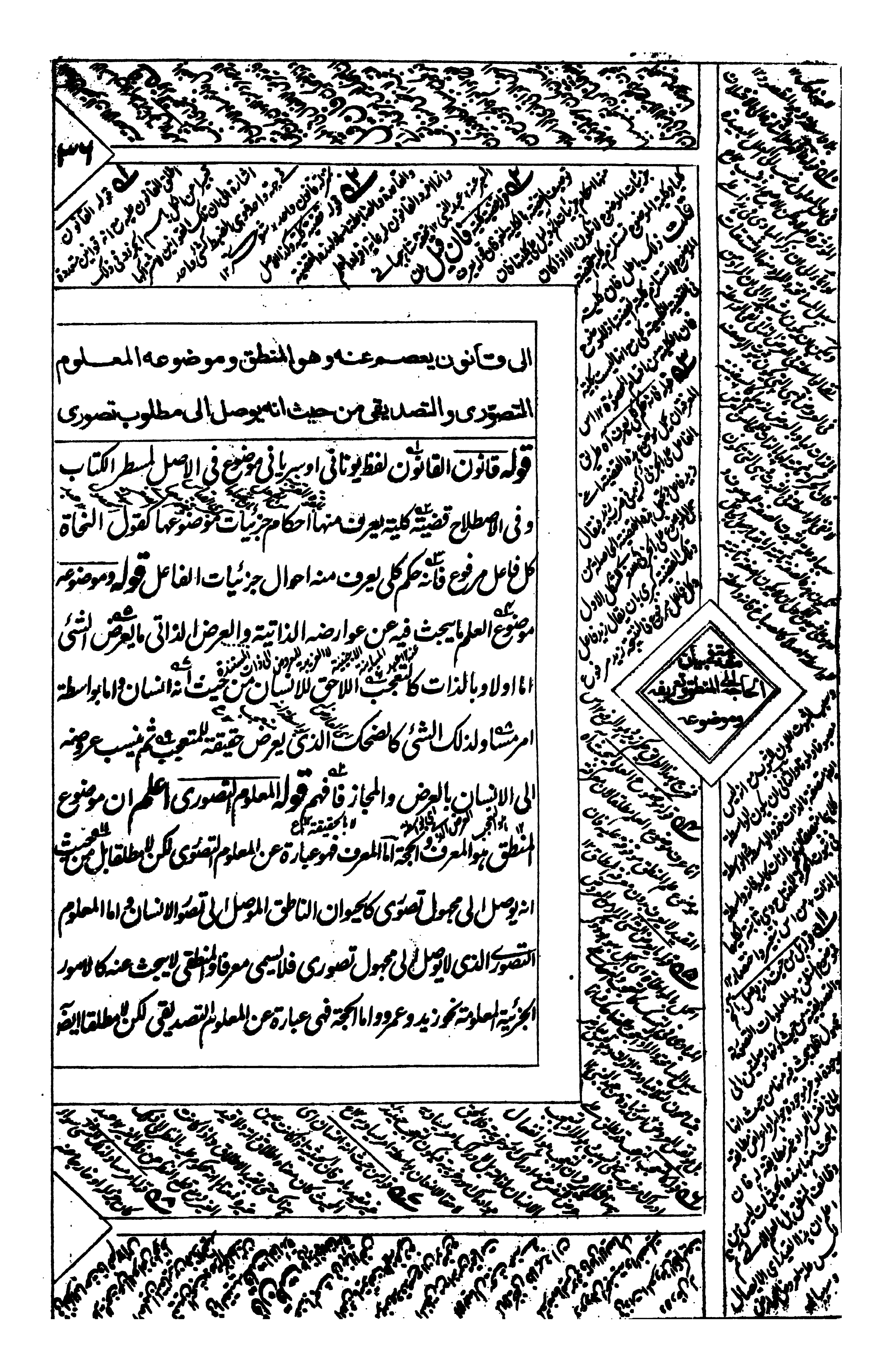

التركيب



مقدمة في بيان الحاجة الى المنطق

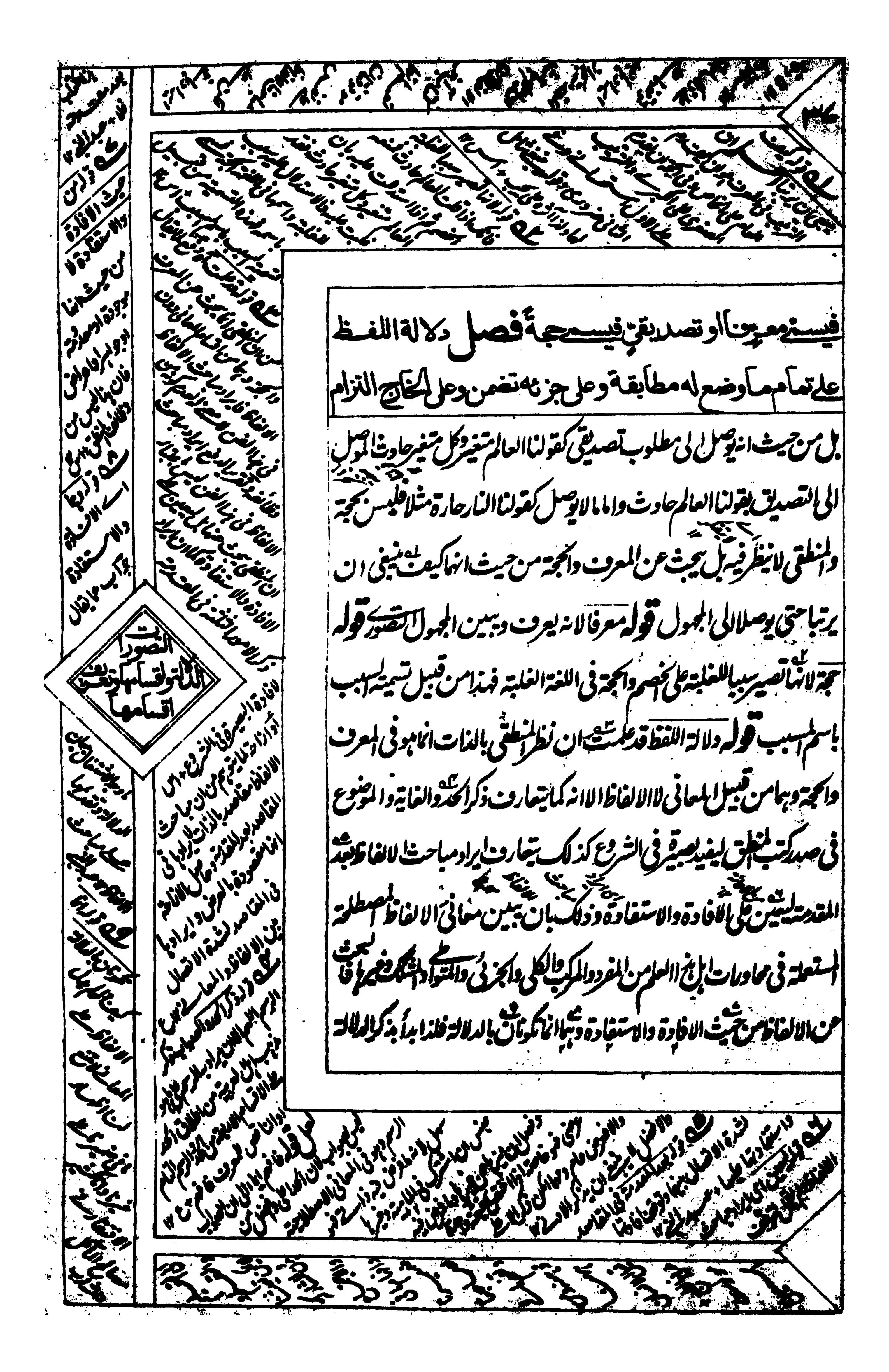
وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج

عن لقطا المعلوم الى المعقول فوائد منها التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف
ومنها التنبيه على ان الفكر انما يجري في المعقولات اي الامور الكلية الحاصلة في
العقل دون الامور الجزئية فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع **قوله**
وقد يقع فيه الخطأ بدليل ان الفكر قد ينتهي الى نتيجة كحدوث العالم ثم فكر آخر الى نقيضها كقدم
العالم فاحد الفكرين خطأ حينئذ لامحالة والا لزم اجتماع النقيضين فلابد من قاعدة كلية
لو روعيت لم يقع الخطأ في الفكر وهي المنطق فقد ثبت احتياج الناس الى المنطق في
العصمة عن الخطأ في الفكر بثلث مقدمات **الاولى** ان العلم اما تصور واما تصديق **والثانية**
ان كلا منهما اما ان يحصل بلا نظر او يحصل بالنظر **والثالثة** ان النظر قد يقع فيه الخطأ فهذه المقدمات
الثلث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطأ في الفكر الى قانون وذلك هو المنطق
وعلم من هذا تعريف المنطق ايضا بانه قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر
فهنا علم امران من الامور الثلثة التي وضعت المقدمة لبيانها بقي الكلام في الامر الثالث
وهو تحقيق ان موضوع المنطق ماذا فاشار اليه بقوله وموضوعه المعلوم آه



الی قانون یعصم عنه وهو المنطق وموضوعه المعلوم
التصوری والتصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصوری

قوله قانون القانون لفظ یونانی او سریانی موضوع فی الاصل لمسطر الکتاب
وفی الاصطلاح قضیة کلیة یعرف منها احکام جزئیات موضوعها کقول النحاة
کل فاعل مرفوع فانه حکم کلی یعرف منه احوال جزئیات الفاعل قوله وموضوعه
موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة والعرض الذاتی ما یعرض الشیء
اما اولا وبالذات کالتعجب اللاحق للانسان من حیث انه انسان واما بواسطة
امر مساو لذلک الشیء کالضحک الذی یعرض حقیقة للتعجب ثم ینسب عروضه
الی الانسان بالعرض والمجاز فافهم قوله المعلوم التصوری اعلم ان موضوع
المنطق هو المعرف والحجة اما المعرف فهو عبارة عن المعلوم التصوری لکن لا مطلقا بل من حیث
انه یوصل الی مجهول تصوری کالحیوان الناطق الموصل الی تصور الانسان واما المعلوم
التصوری الذی لا یوصل الی مجهول تصوری فلا یسمی معرفا والمنطقی لا یبحث عنه کالامور
الجزئیة المعلومة نحو زید وعمرو واما الحجة فهی عبارة عن المعلوم التصدیقی لکن لا مطلقا ایض



فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة **فصل** دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام

بل من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث الموصل
الى التصديق بقولنا العالم حادث واما ما لا يوصل كقولنا النار حارة مثلا فليس بحجة
والمنطقي لا ينظر فيه بل يبحث عن المعرف والحجة من حيث انهما كيف ينبغي ان
يرتبا حتى يوصلا الى المجهول **قوله** معرفا لانه يعرف ويبين المجهول التصوري **قوله**
حجة لانها تصير سببا للغلبة على الخصم والحجة في اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب
باسم المسبب **قوله** دلالة اللفظ قد علمت ان نظر المنطقي بالذات انما هو في المعرف
والحجة وهما من قبيل المعاني لا الالفاظ الا انه كما يتعارف ذكر الحد والغاية والموضوع
في صدر كتب المنطق ليفيد بصيرة في الشروع كذلك يتعارف ايراد مباحث الالفاظ بعد
المقدمة ليتبين على الافادة والاستفادة وذلك بان يبين معاني الالفاظ المصطلحة
المستعملة في محاورات اهل العلم من المفرد والمركب والكلي والجزئي والمتواطي والمشكك وغيرها فالبحث
عن الالفاظ من حيث الافادة والاستفادة وهما انما تكونان بالدلالة فلذا بدأ بذكر الدلالة

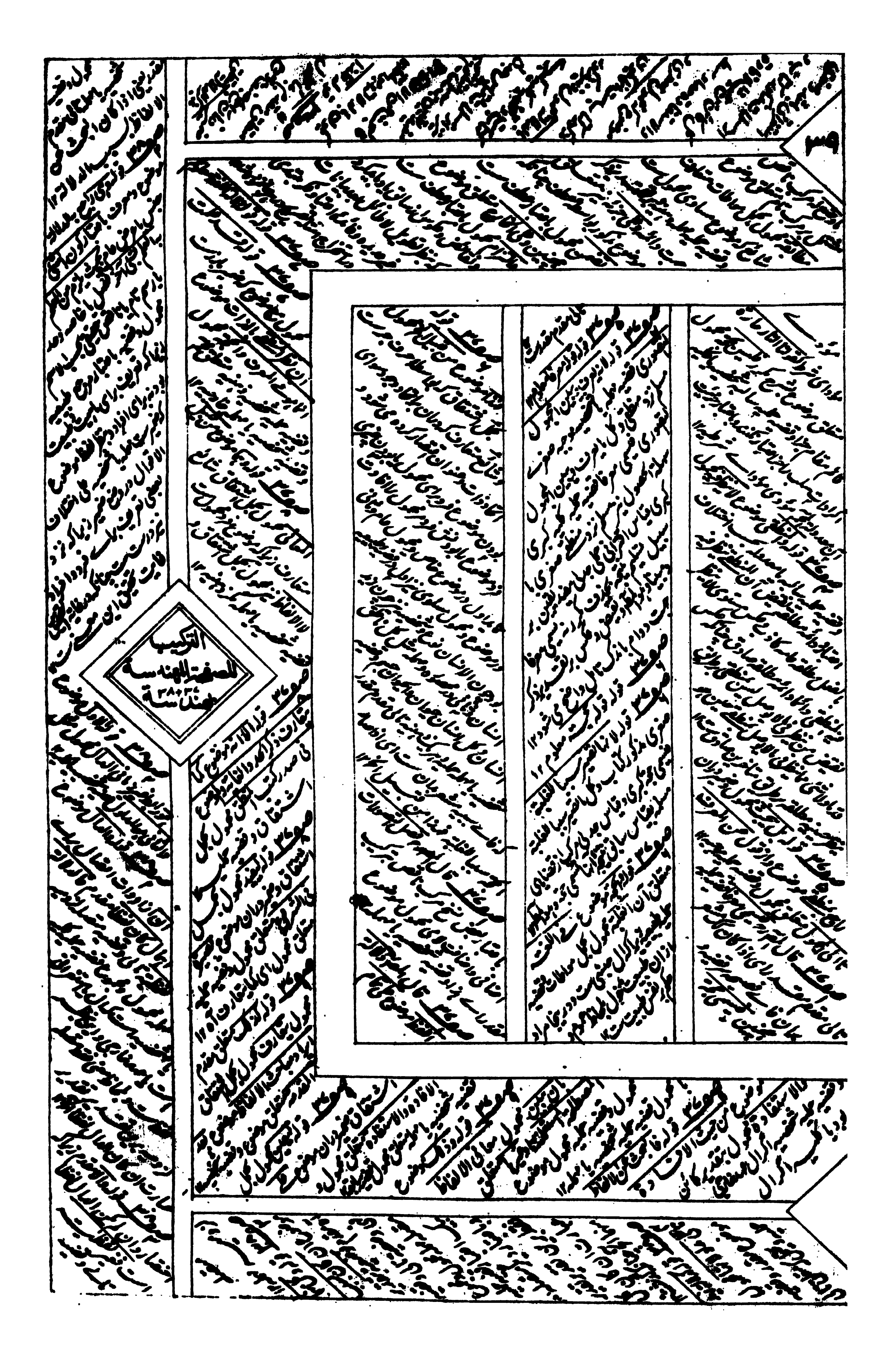
التصورات
الدلالة واقسامها وتعريف
اقسامها

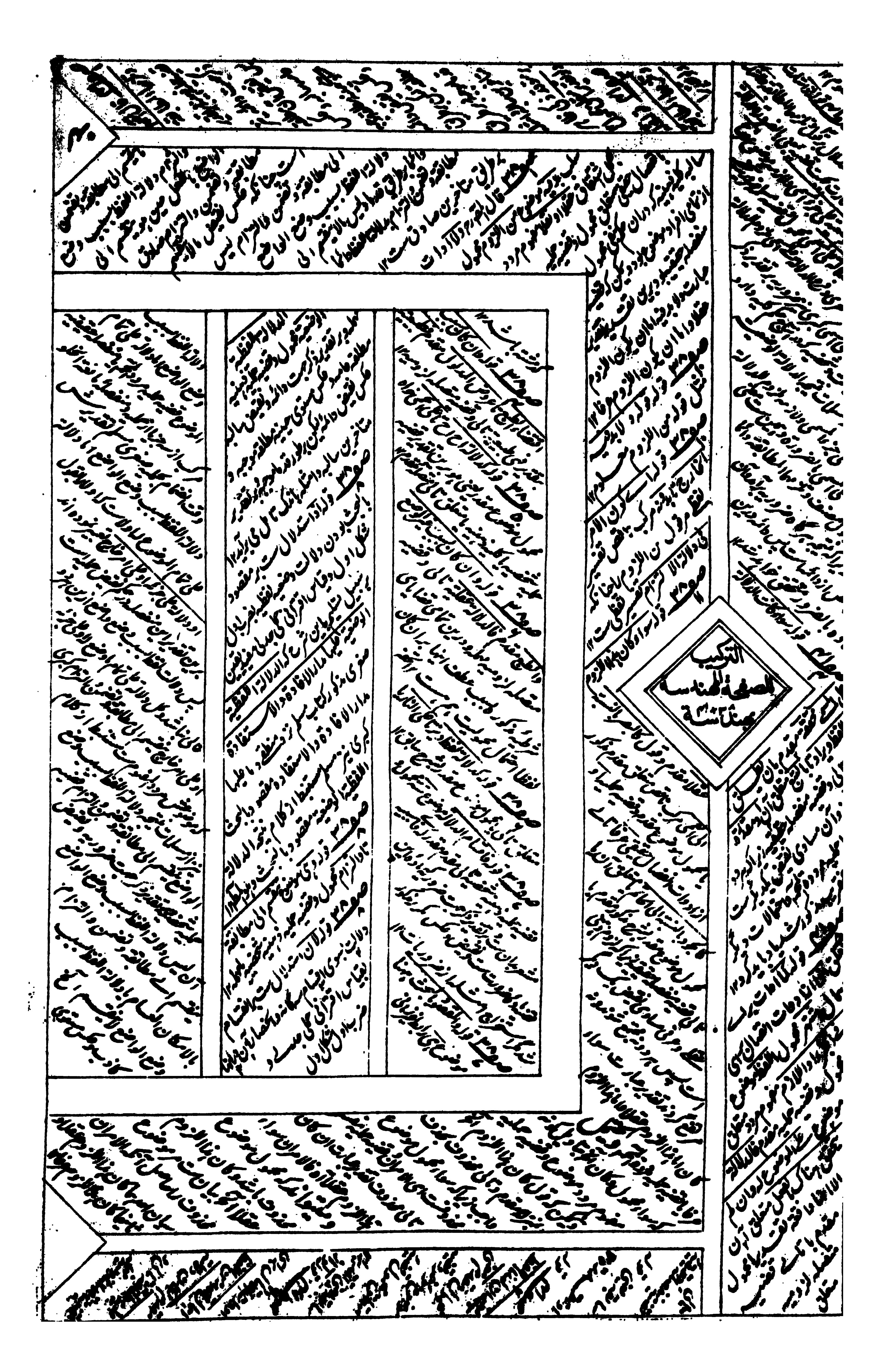


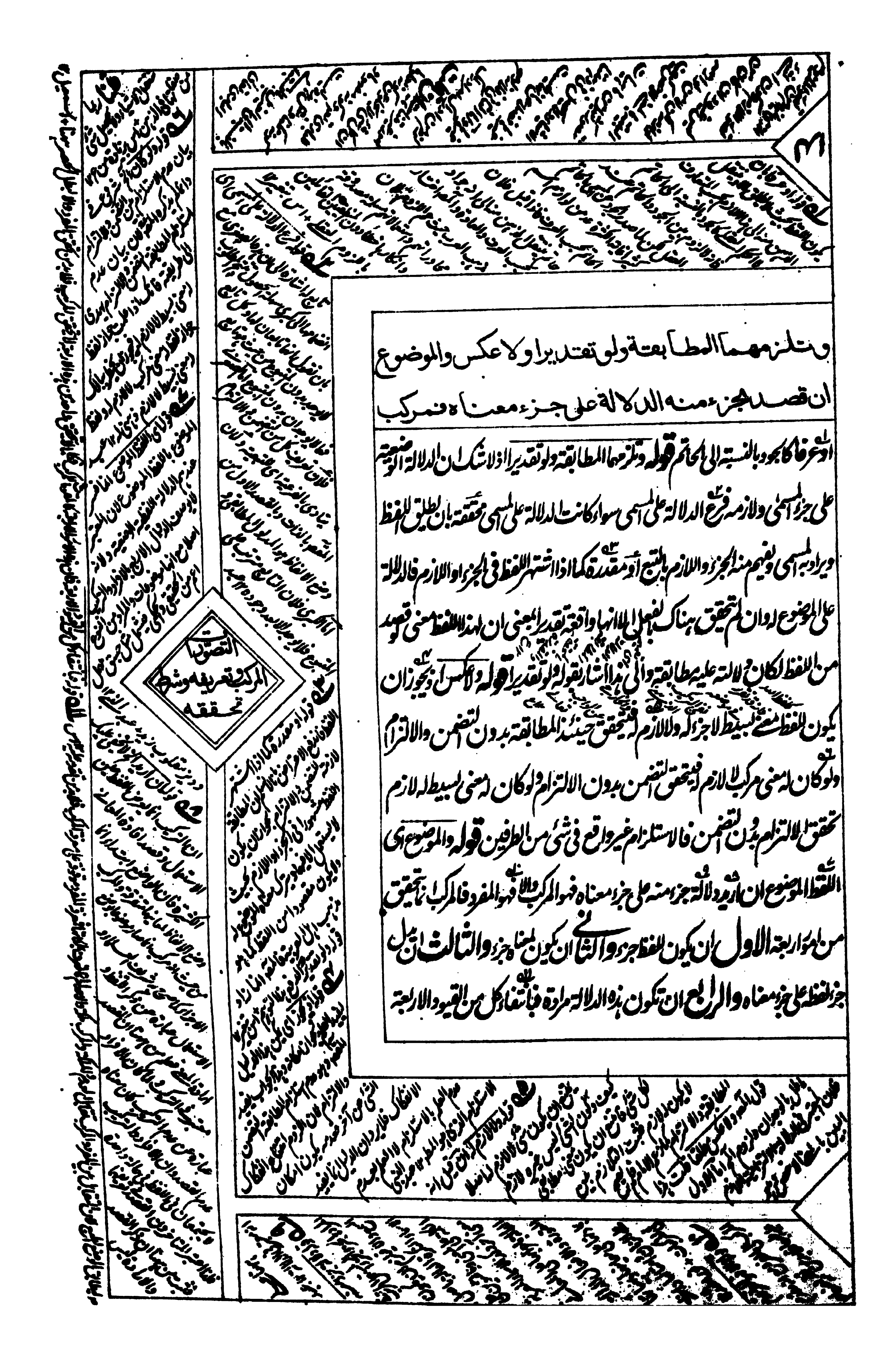
فالدلالة عليه دلالة تضمنية لا التزامية قلت انه موضوع للعدم المضاف الى البصر بحيث يكون البصر

ولا بد فيه من اللزوم عقلا او عرفا

وهي كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع حدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية كدلالة اح اح على وجع الصدر ودلالة سرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فالدلالة عقلية كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ وكدلالة الدخان على النار فاقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما على تمام الموضوع له او على جزئه او على امر خارج عنه **قوله** ولا بد فيه اي في دلالة الالتزام **قوله** من اللزوم اي كون الامر الخارج بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدونه سواء كان هذا اللزوم الذهني عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى


التركيب
الصفحة الهندسية





المركب وتعريفه وشرط تحققه

وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فمركب

اوشعرفا كالجود بالنسبة الى الحاتم **قوله** وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا اذ لا شك ان الدلالة الوضعية على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى سواء كانت الدلالة على المسمى محققة بان يطلق اللفظ ويراد به المسمى ويفهم منه الجزء واللازم بالتبع او مقدرة كما اذا اشتهر اللفظ في الجزء او اللازم فالدلالة على الموضوع له وان لم تتحقق هناك بالفعل الا انها واقعة تقديرا بمعنى ان لهذا اللفظ معنى لو قصد من اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة والى هذا اشار بقوله ولو تقديرا **قوله** ولا عكس اي يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فيتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام ولو كان له معنى مركب لا لازم له فيتحقق التضمن بدون الالتزام ولو كان له معنى بسيط له لازم تحقق الالتزام بدون التضمن فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين **قوله** والموضوع اي اللفظ الموضوع ان اريد دلالة جزء منه على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد فالمركب انما يتحقق من امور اربعة **الاول** ان يكون للفظ جزء **والثاني** ان يكون لمعناه جزء **والثالث** ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه **والرابع** ان تكون هذه الدلالة مرادة فبانتفاء كل من القيود الاربعة

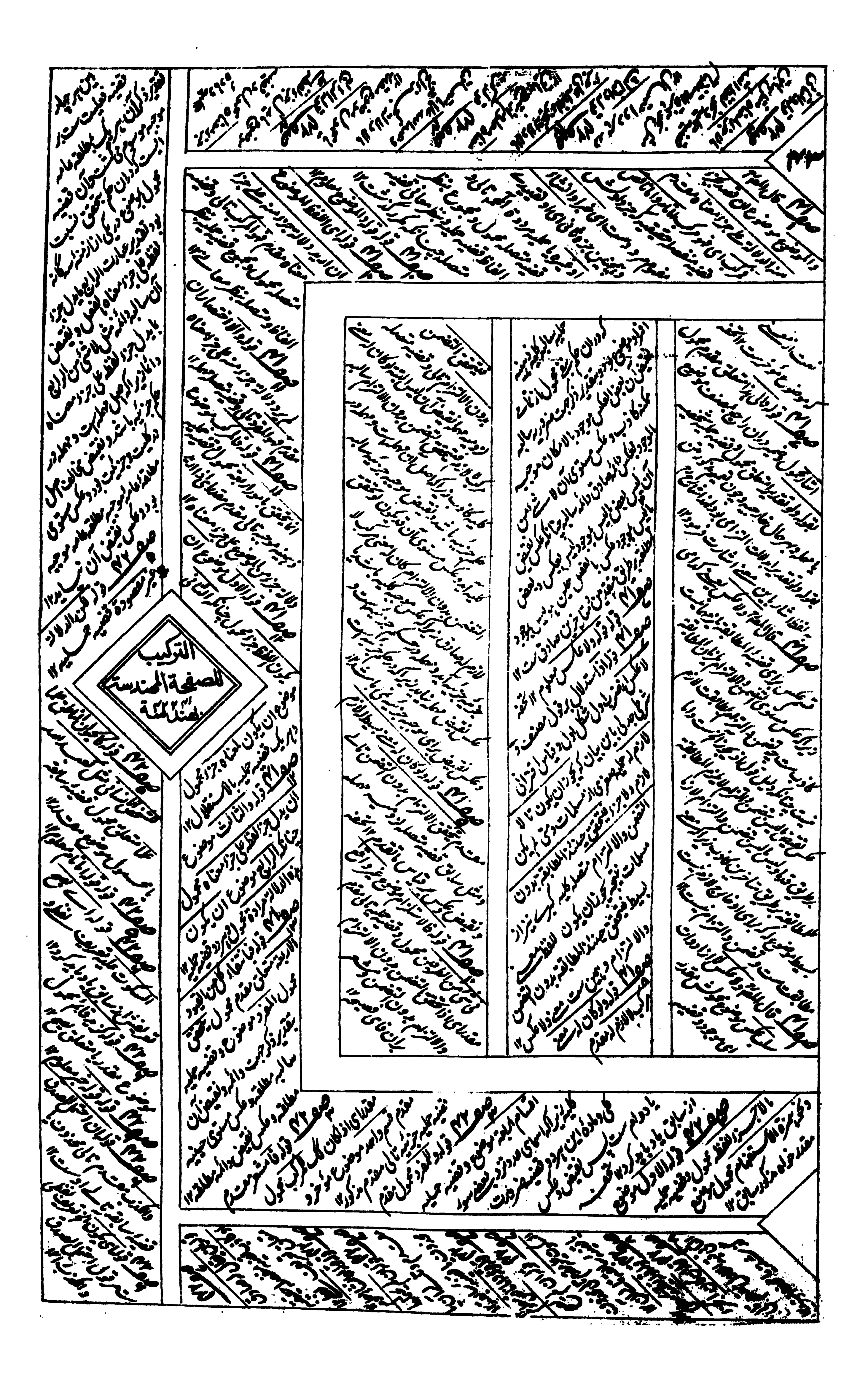


المفرد وتعريفه واقسامه

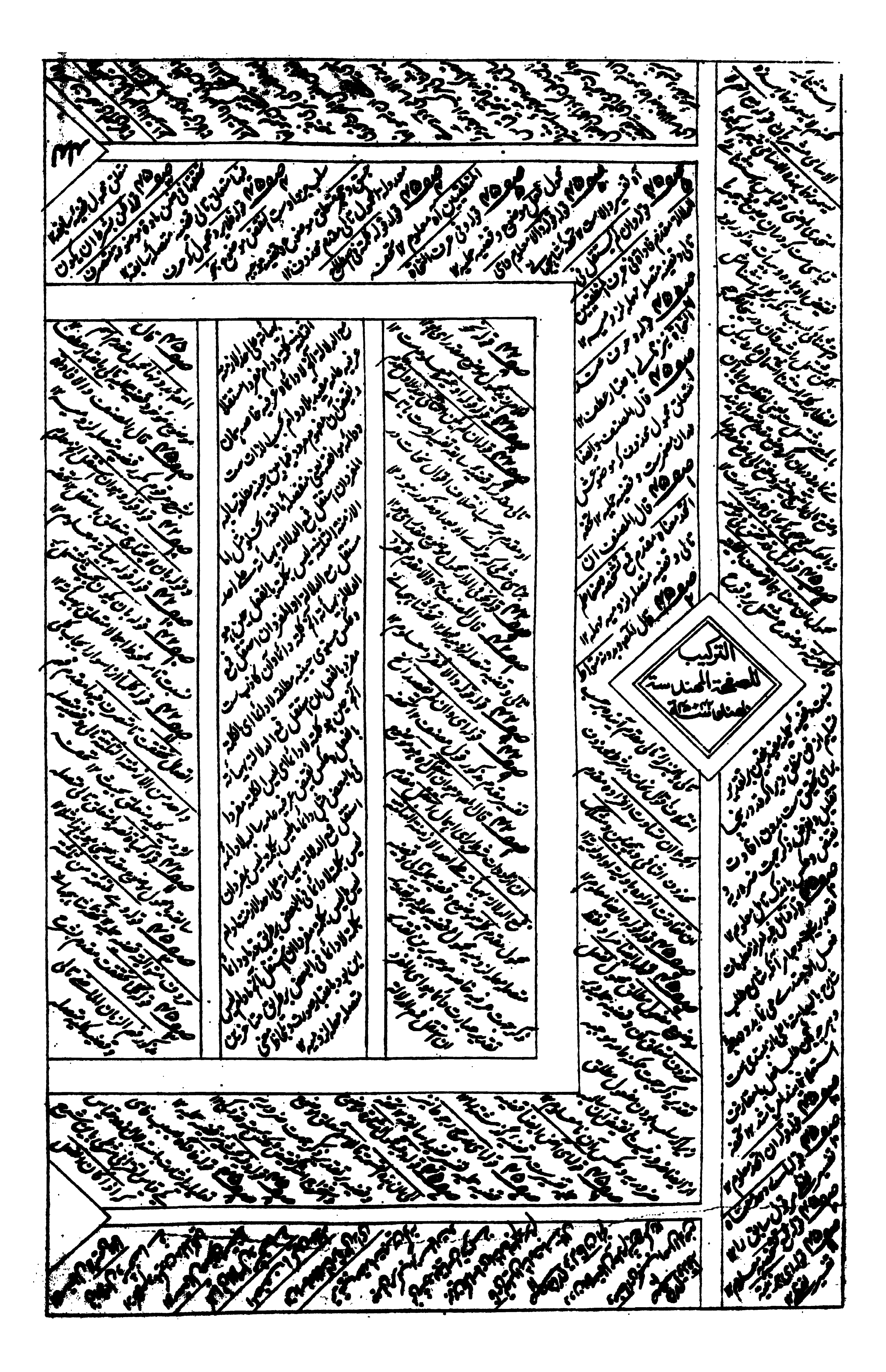
...عد الكلمة بها ليخرج ما يدل على الزمان لا بهيأته اي بصيغته بل بجوهره ومادته كالامس والغد ١٢ عبد الغني

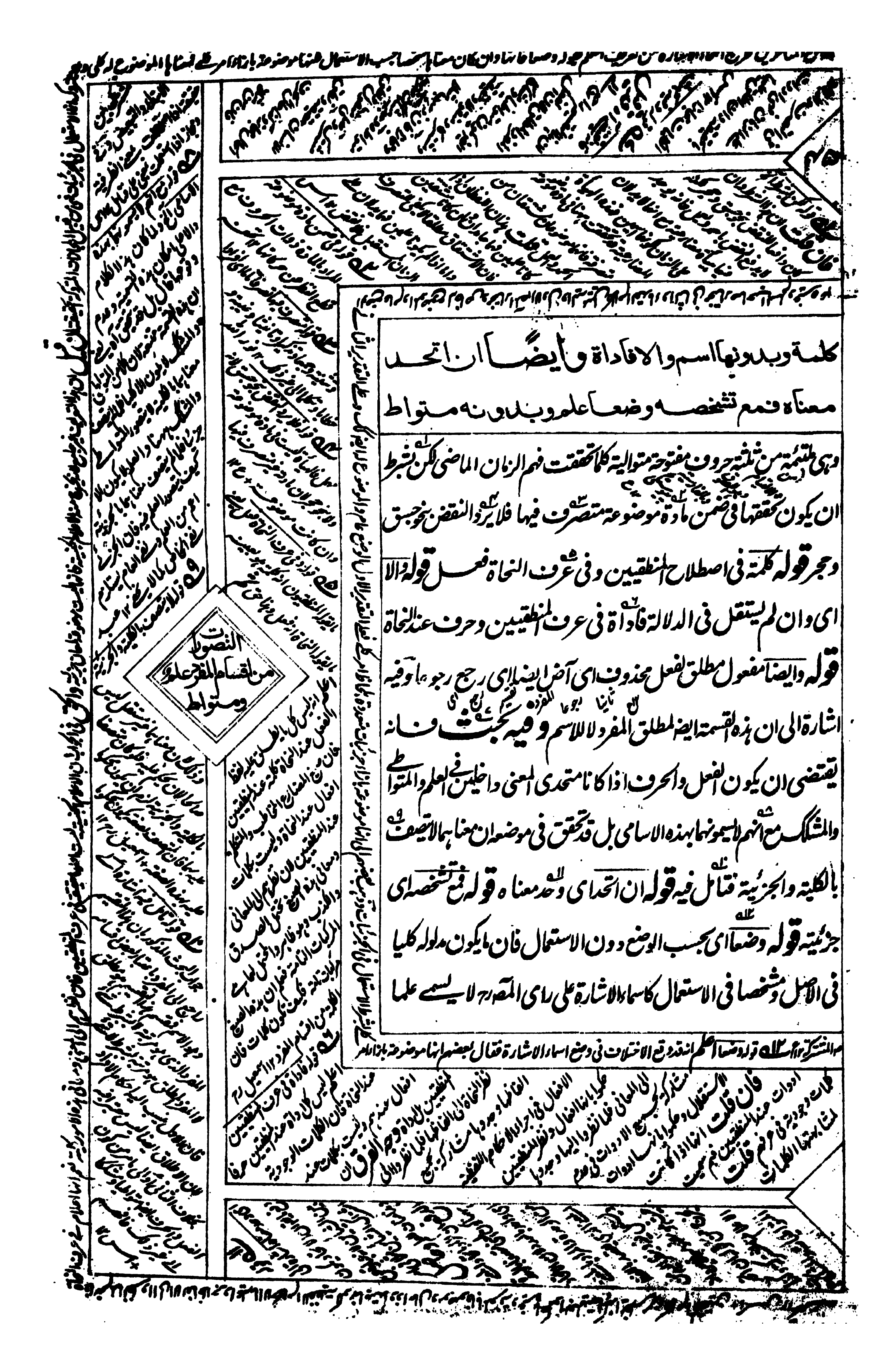
اما تام خبر او انشاء و اما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد
وهو ان استقل فمع الدلالة بهيأته على احد الازمنة الثلثة

تحقيق المفرد فللمركب قسم واحد وللمفرد اقسام اربعة الاول ما لا جزء للفظه نحو همزة
الاستفهام والثاني ما لا جزء لمعناه نحو لفظ الله والثالث ما لا دلالة لجزء لفظه
على جزء معناه كزيد وعبد الله علما والرابع ما يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن
الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص الانساني قوله اما تام اي
يصح السكوت عليه كزيد قائم قوله خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يتصف
بهما بان يقال له صادق او كاذب قوله او انشاء ان لم يحتملهما قوله واما ناقص ان لم يصح
السكوت عليه قوله تقييدي ان كان الجزء الثاني قيدا للاول نحو غلام زيد ورجل فاضل
او قائم في الدار قوله او غيره ان لم يكن الثاني قيدا للاول نحو في الدار وخمسة عشر
قوله والا فمفرد اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه قوله وهو ان استقل
في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم ضميمة قوله بهيأته بان يكون بحيث كلما تحققت
هيأته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلثة كهيأة نصر



التركيب
الصفحة المهندسة
بفضل الله

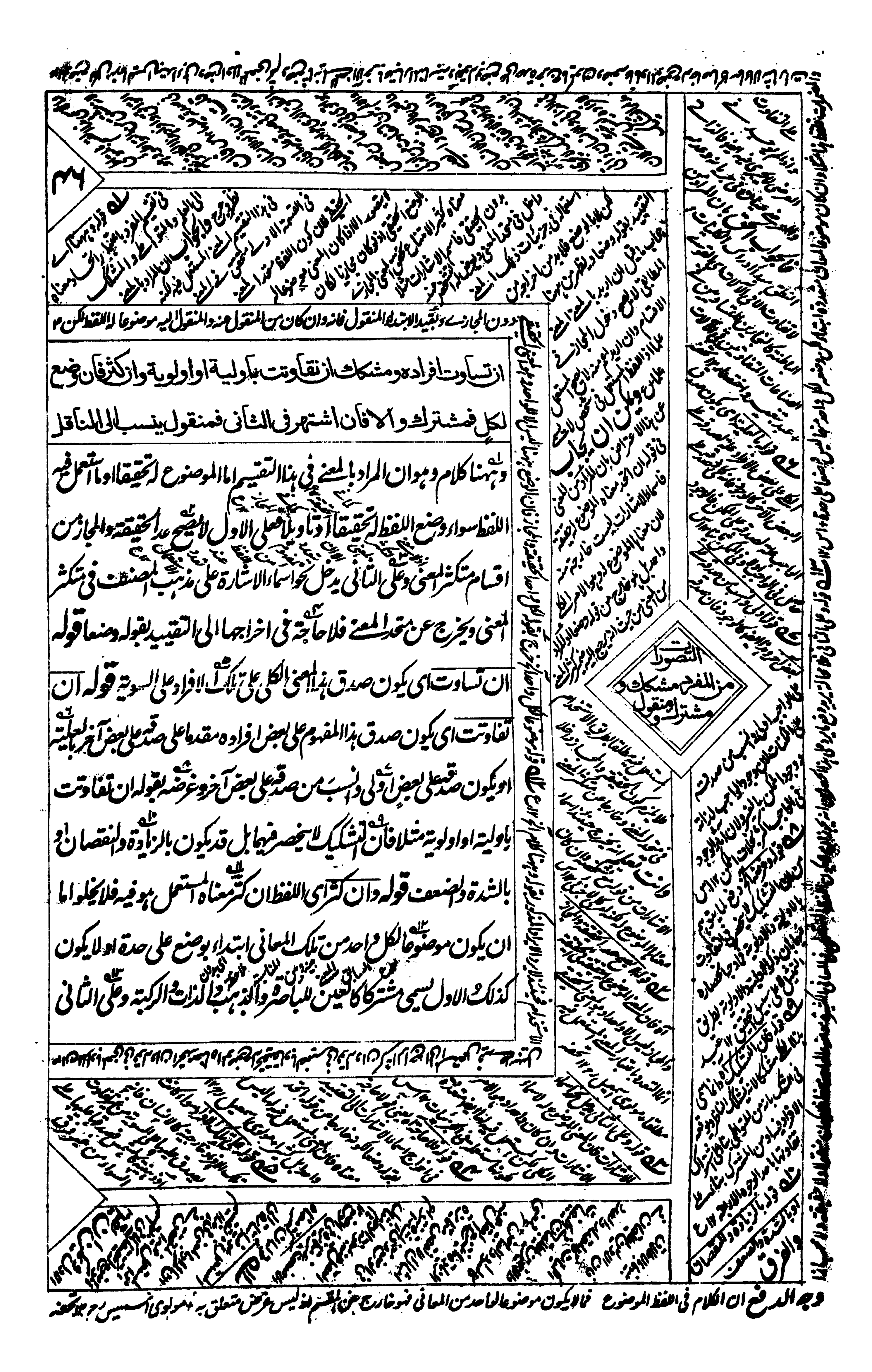

التركيب
للصفحة المندسة



كلمة ويدعونها اسم والافادة وايضا ان اتحد
معناه فمع تشخصه وضعا علم وبدونه متواط

وهي الكلمة من ثلثة حروف مفتوحة متوالية كلما تحققت فهم الزمان الماضي لكن بشرط
ان يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق
وجحر قوله كلمة في اصطلاح المنطقيين وفي عرف النحاة فعل قوله والا
اي وان لم يستقل في الدلالة فاداة في عرف المنطقيين وحرف عند النحاة
قوله وايضا مفعول مطلق لفعل محذوف اي آض ايضا اي رجع رجوعا وفيه
اشارة الى ان هذه القسمة ايضا لمطلق المفرد لا الاسم وفيه بحث فانه
يقتضي ان يكون الفعل والحرف اذا كانا متحدي المعنى داخلين في العلم والمتواطي
والمشكك مع انهم لا يسمونهما بهذه الاسامي بل قد تحقق في موضعه ان معناهما لا يتصف
بالكلية والجزئية فتأمل فيه قوله ان اتحد اي وحد معناه قوله فمع تشخصه اي
جزئيته قوله وضعا اي بحسب الوضع دون الاستعمال فان ما يكون مدلوله كليا
في الاصل ومشخصا في الاستعمال كاسماء الاشارة على راي المتأخرين لا يسمى علما

التصورات
من اقسام المفرد علم
ومتواط



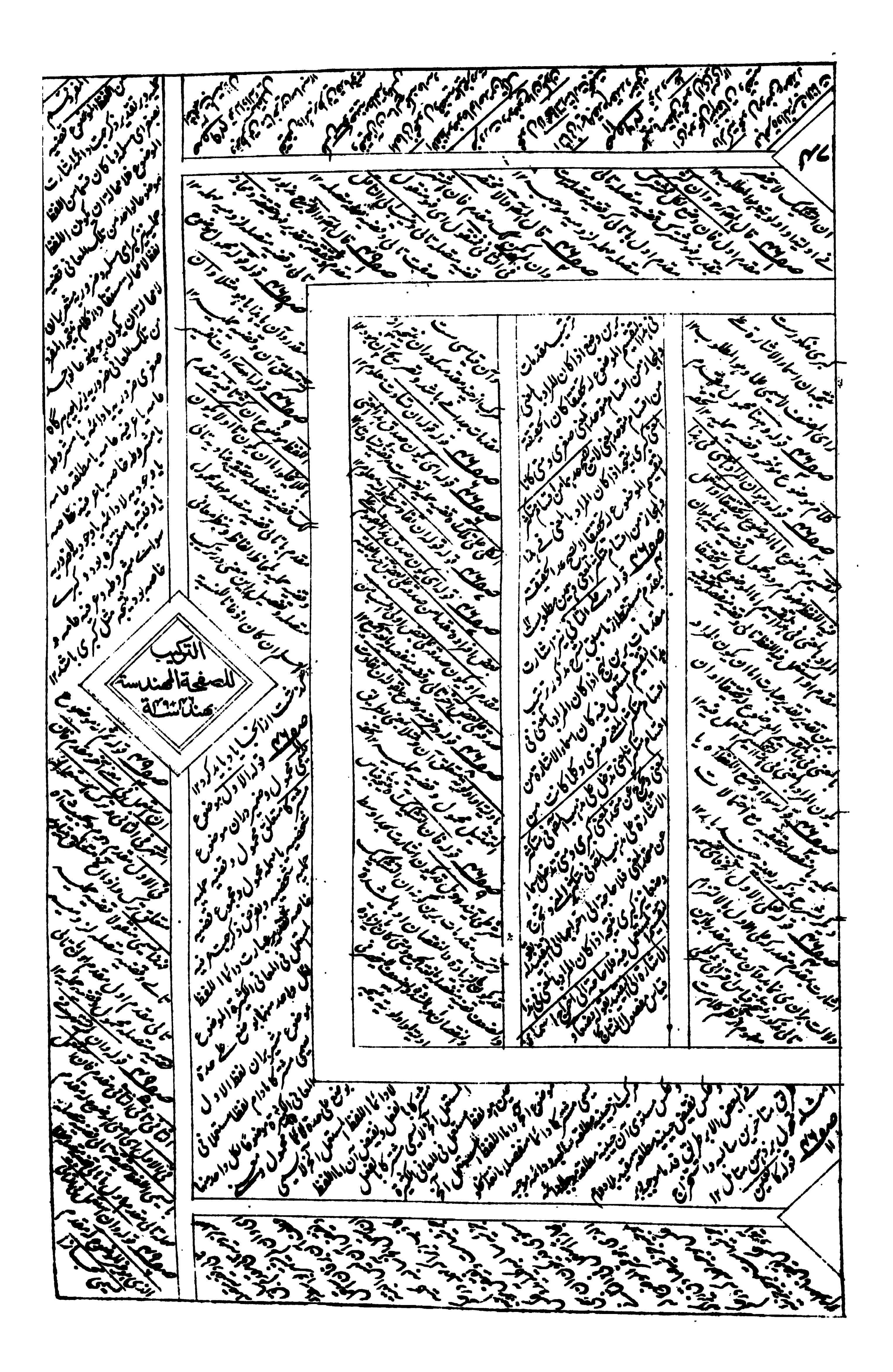
التصورات
من المفرد مشكك ومشترك ومنقول

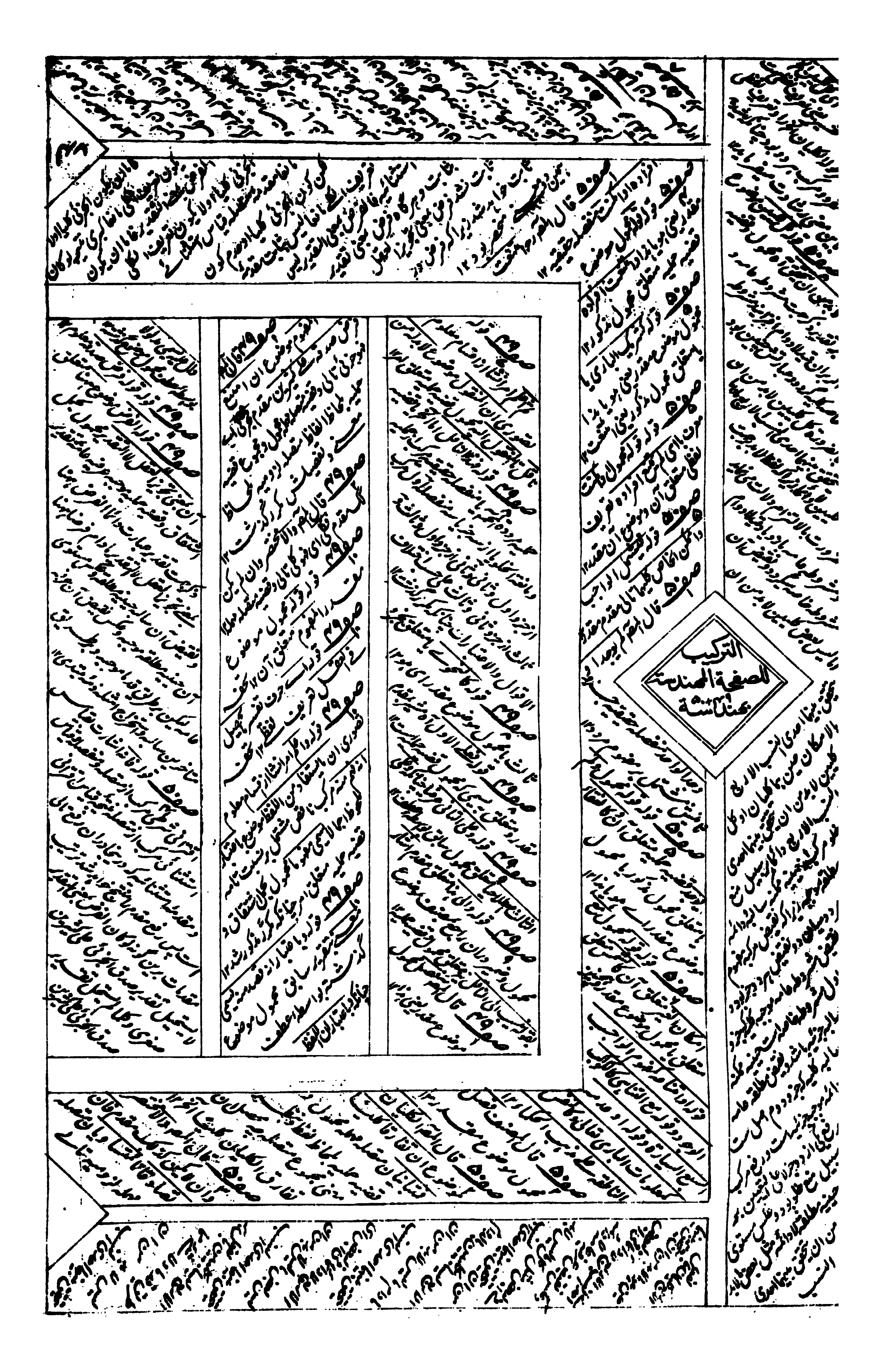
ودون المجازي وبتقييد الابتداء المنقول فانه وان كان من المنقول عنه والمنقول اليه موضوعا له اللفظ لكن ...

ان تساوت افراده ومشكك ان تفاوتت باولية اواولوية وان كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل

وههنا كلام وهو ان المراد بالمعنى في هذا التقسيم اما الموضوع له تحقيقا او ما استعمل فيه اللفظ سواء وضع اللفظ له تحقيقا او تاويلا فعلى الاول لا يصح عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى وعلى الثاني يدخل نحو اسماء الاشارة على مذهب المصنف في متكثر المعنى ويخرج عن متحد المعنى فلا حاجة في اخراجها الى التقييد بقوله وضعا قوله ان تساوت اي يكون صدق هذا المعنى الكلي على تلك الافراد على السوية قوله ان تفاوتت اي يكون صدق هذا المفهوم على بعض افراده مقدما على صدقه على بعض آخر بالعلية او يكون صدقه على بعض اولى وانسب من صدقه على بعض آخر وغرضه بقوله ان تفاوتت باولية اواولوية مثلا فان التشكيك لا ينحصر فيهما بل قد يكون بالزيادة والنقصان او بالشدة والضعف قوله وان كثر اي اللفظ ان كثر معناه المستعمل هو فيه فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني ابتداء بوضع على حدة اولا يكون كذلك الاول يسمى مشتركا كالعين للباصرة والذهب والذات والركبة وعلى الثاني

وجه الدفع ان الكلام في اللفظ الموضوع فما لا يكون موضوعا لواحد من المعاني فهو خارج عن المقسم لهذا ليس عرضا متعلق به ...


التركيب
للصفحة المهندسة


التركيب
للصفحة الهندسية



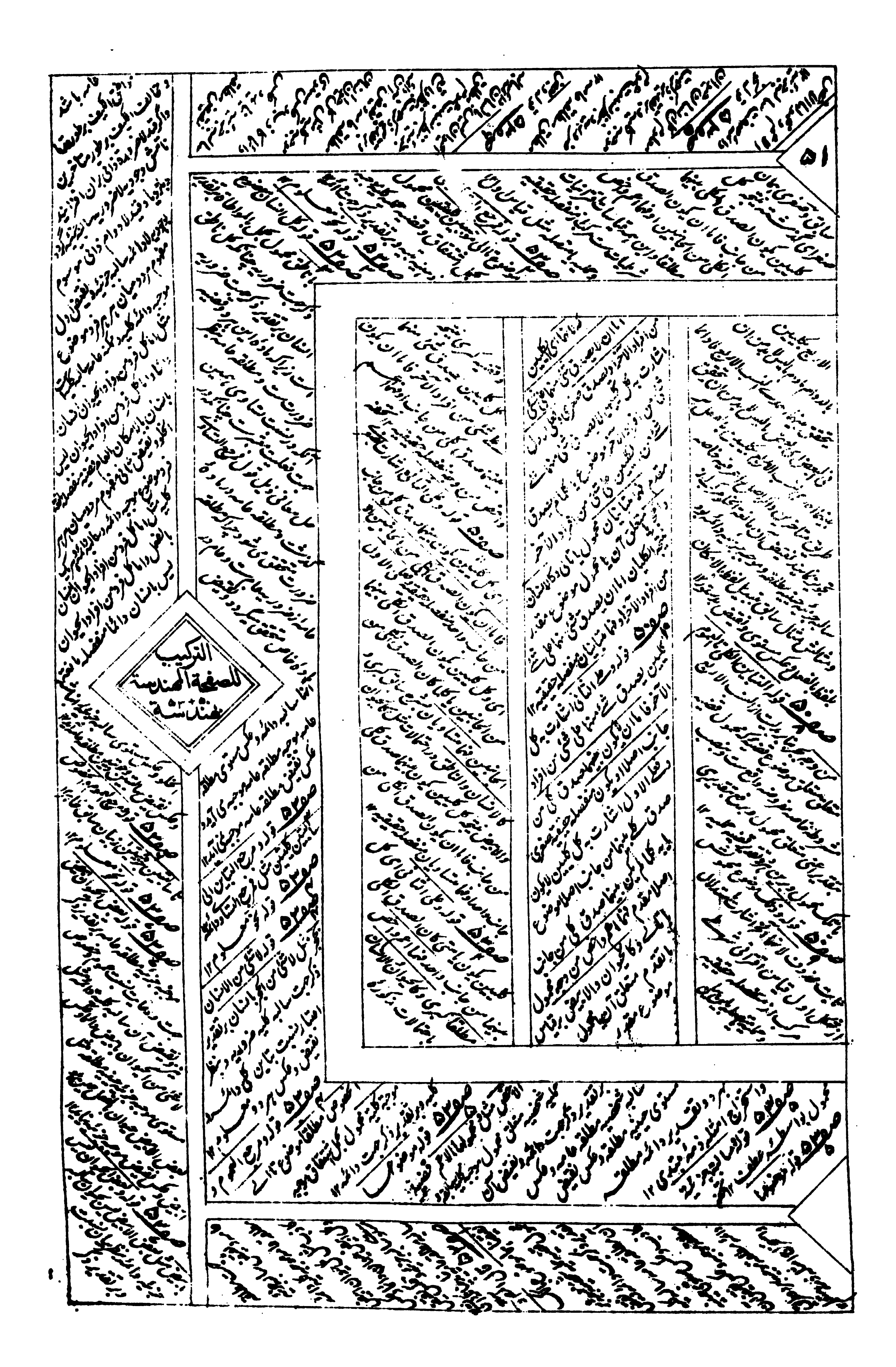
و الا فحقيقة و مجاز فصل المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي و الا فكلي

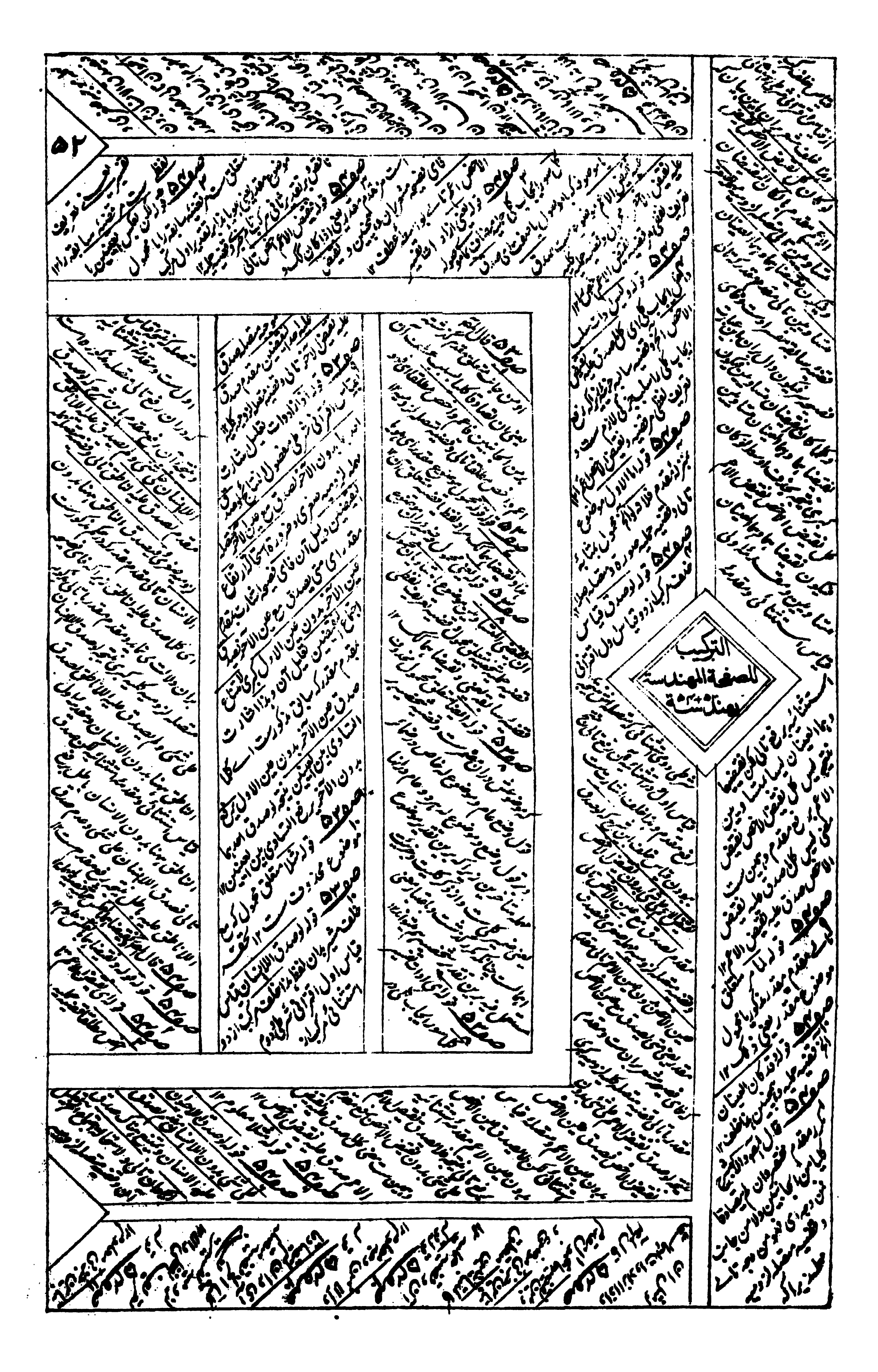
فلا محالة ان يكون اللفظ موضوعا لواحد من تلك المعاني او المفرد قسم من اللفظ الموضوع
ثم انه استعمل في معنى آخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر
منه الثاني اذا اطلق مجردا عن القرائن فهذا يسمى منقولا وان لم يشتهر في الثاني ولم
يهجر الاول بل تستعمل تارة في الاول واخرى في الثاني فان استعمل في الاول اى
المعنى الموضوع له يسمى اللفظ حقيقة وان استعمل في الثاني الذي هو غير الموضوع له
يسمى مجازا ثم اعلم ان المنقول لابد له من ناقل عن المعنى الاول المنقول عنه الى
المعنى الثاني المنقول اليه فهذا الناقل اما اهل الشرع او اهل العرف العام او اهل الاصطلاح
الخاص كالنحوي مثلا فعلى الاول يسمى منقولا شرعيا وعلى الثاني عرفيا وعلى الثالث
اصطلاحيا والى هذا اشار بقوله نسبة الى الناقل قوله المفهوم اى ما حصل في العقل
واعلم ان ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه
يسمى معنى وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولا قوله فرض صدقه الفرض ههنا بمعنى

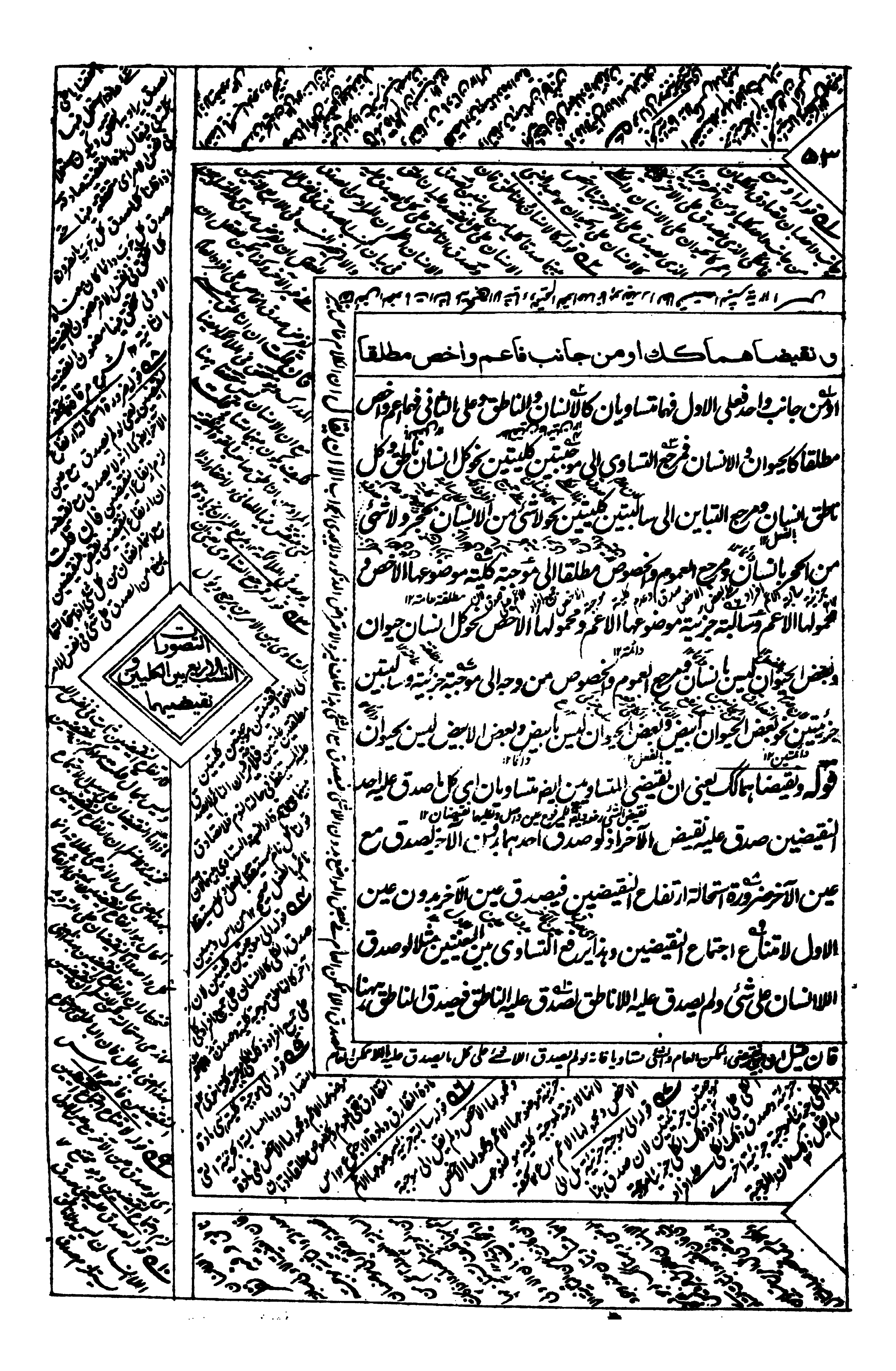
امتنعت افرادها وامكنت ولم يوجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه فصل الكليان ان تفارقا كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان

تجويز العقل لا التقدير فانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين قوله امتنعت افراده كشريك البارى قوله او امكنت اى لم يمتنع افراده فيشمل الواجب والممكن الخاص كليهما قوله ولم يوجد كالعنقاء قوله مع امكان الغير كالشمس قوله او امتناعه كمفهوم الواجب الوجود قوله مع التناهي كالكواكب السبع السيارة قوله او عدمه كمعلومات البارى تعالى وكالنفس الناطقة على مذهب الحكماء قوله الكليان آه اى كل كليين لابد من ان تحقق بينهما احدى النسب الاربع التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم من وجه وذلك لانهما اما ان لا يصدق شئ منهما على شئ من افراد الآخر او يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم واخص من وجه كالحيوان مع الابيض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين

التصورات
النسب الاربع بين الكليين
ونقيضهما


٥١
التركيب
للصفحة الهندسة


التركيب
للصفحة الهندسية



النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

و نقيضاهما كذلك او من جانب فاعم واخص مطلقا

او من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فهما اعم واخص

مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل

ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء

من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص و

محمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان

وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين

جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان

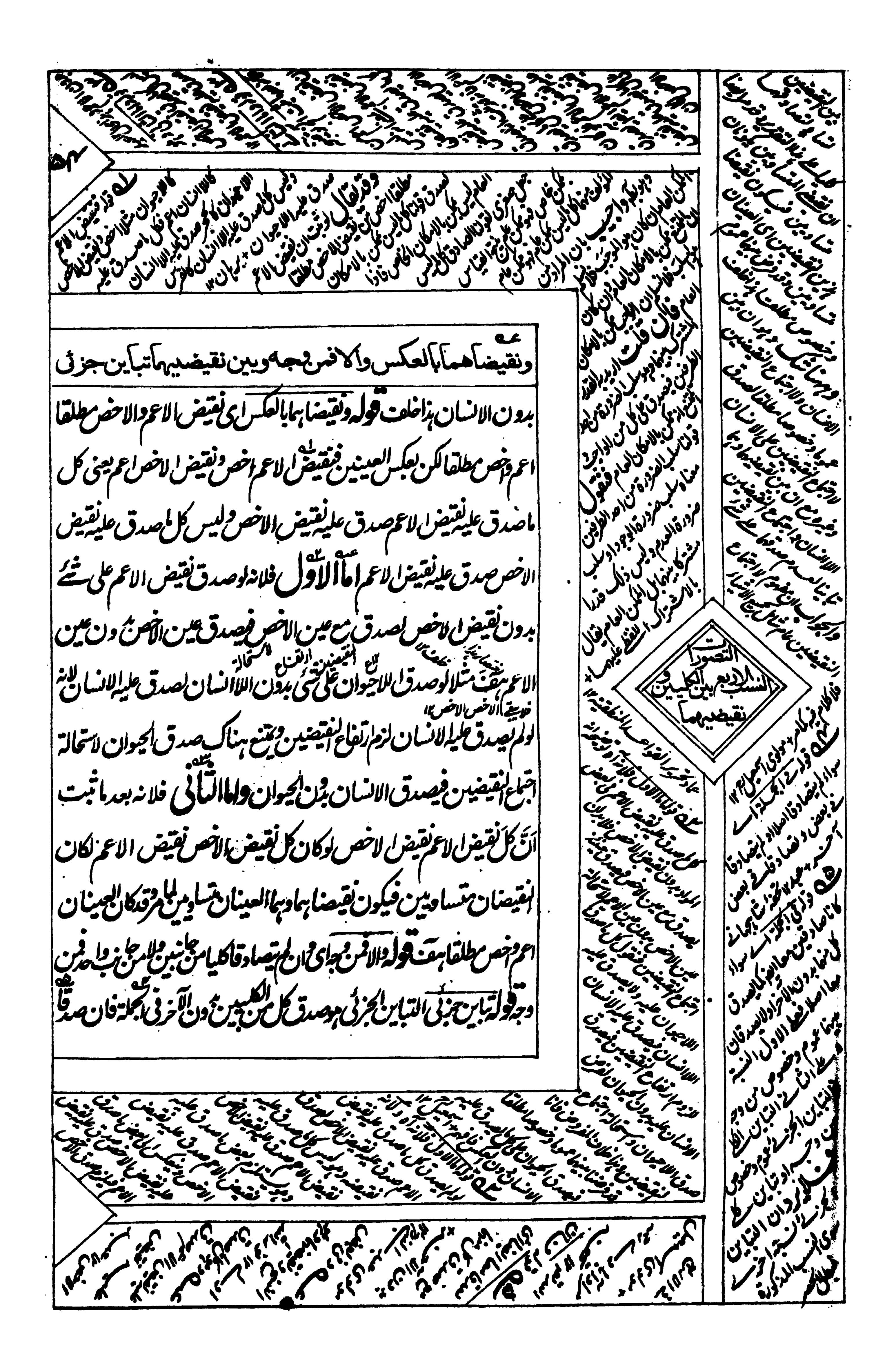
قوله ونقيضاهما كذلك يعني ان نقيضي المتساويين ايضا متساويان اي كل ما صدق عليه احد

النقيضين صدق عليه نقيض الآخر اذ لو صدق احدهما بدون الآخر لصدق مع

عين الآخر ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيصدق عين الآخر بدون عين

الاول لامتناع اجتماع النقيضين وهذا يرفع التساوي بين العينين مثلا لو صدق

اللاانسان على شيء ولم يصدق عليه اللاناطق لصدق عليه الناطق فيصدق الناطق بدونه

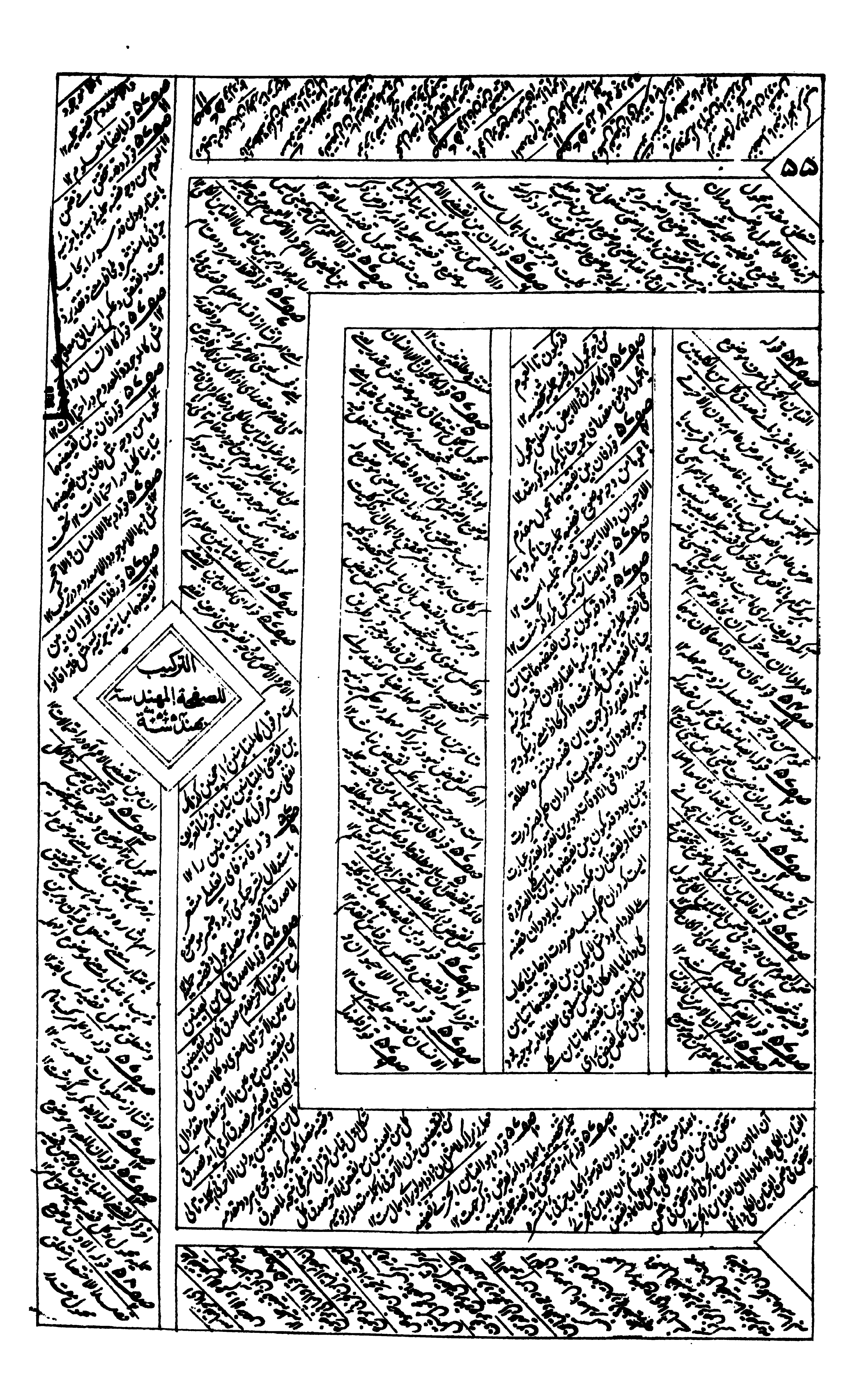


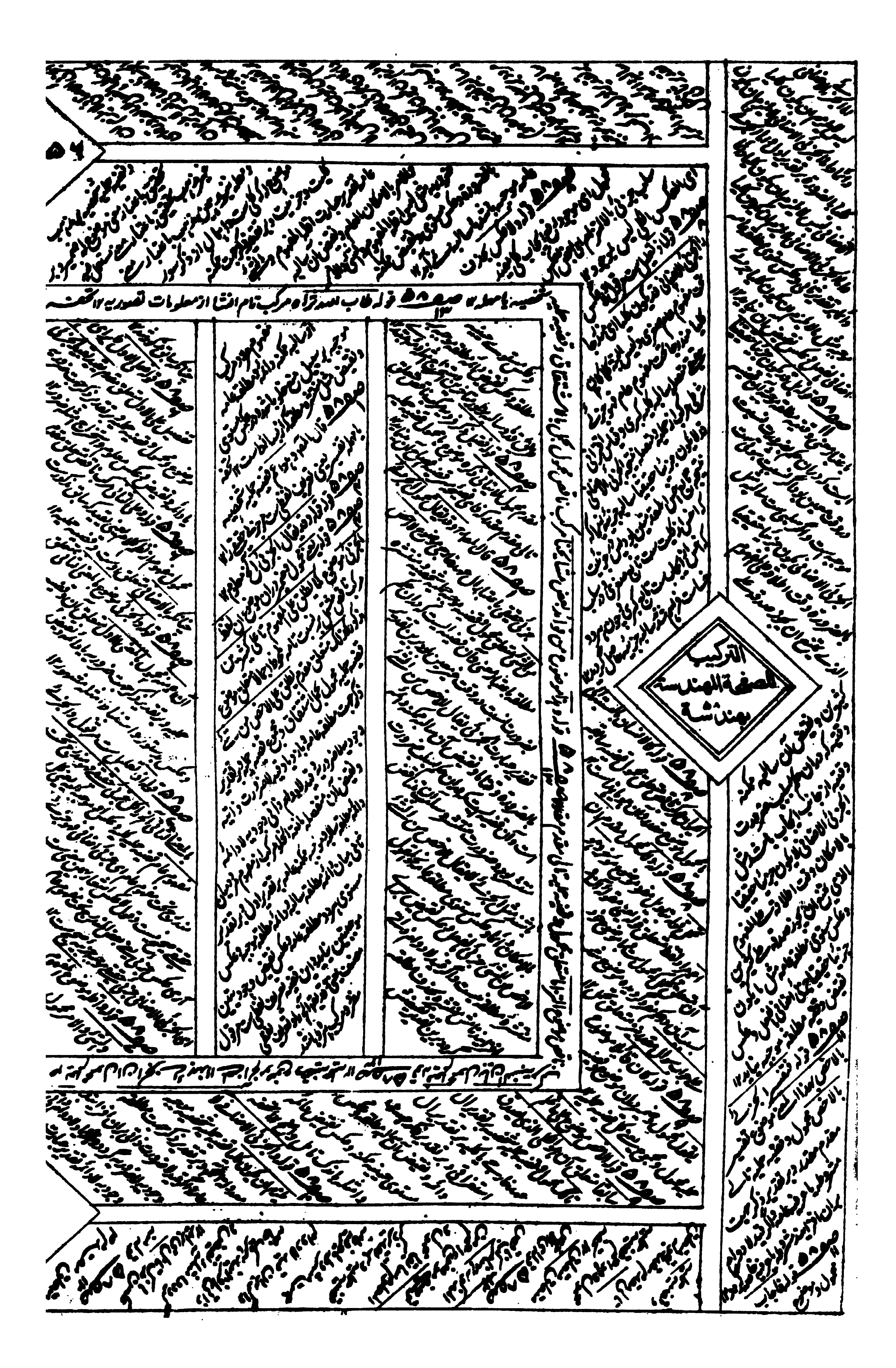
التصورات

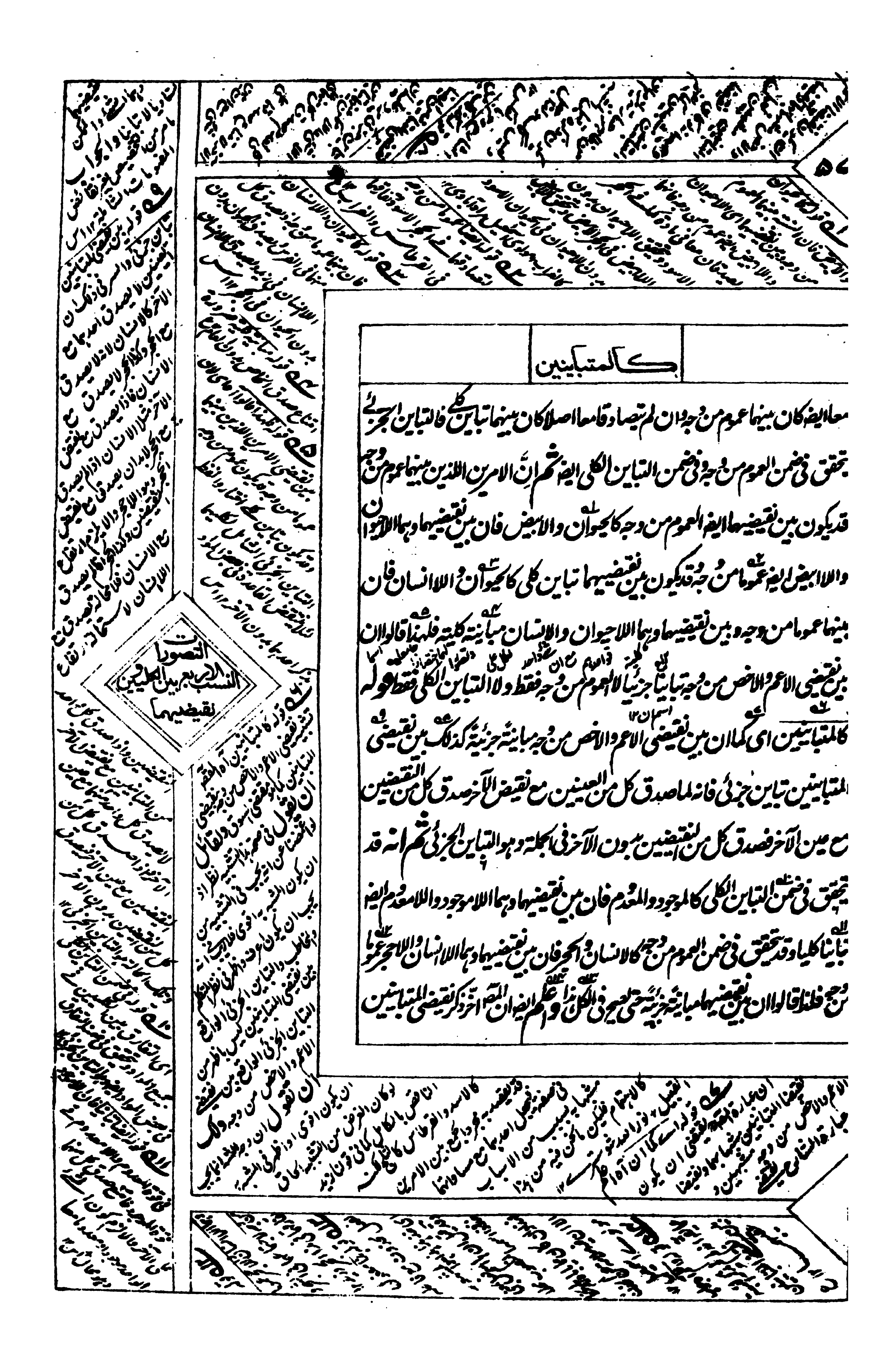
النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

ونقيضاهما بالعكس والا ففي وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي

بدون الانسان هذا خلف **قوله** ونقيضاهما بالعكس اي نقيض الاعم والاخص مطلقا
اعم واخص مطلقا لكن بعكس العينين فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم يعني كل
ما صدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص وليس كل ما صدق عليه نقيض
الاخص صدق عليه نقيض الاعم **اما الاول** فلانه لو صدق نقيض الاعم على شيء
بدون نقيض الاخص لصدق مع عين الاخص فيصدق عين الاخص بدون عين
الاعم هف مثلا لو صدق اللاحيوان على شيء بدون اللاانسان لصدق عليه الانسان لانه
لو لم يصدق عليه اللاانسان لزم ارتفاع النقيضين ويمتنع هناك صدق الحيوان لاستحالة
اجتماع النقيضين فيصدق الانسان بدون الحيوان **واما الثاني** فلانه بعد ما ثبت
ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لكان
النقيضان متساويين فيكون نقيضاهما وهما العينان متساويين لما مر وقد كان العينان
اعم واخص مطلقا هف **قوله** والا ففي وجه اي ان لم يتصادقا كليا من جانبين ولا من جانب واحد ففي
وجه **قوله** تباين جزئي التباين الجزئي هو صدق كل من الكليين بدون الآخر في الجملة فان صدقا


التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة

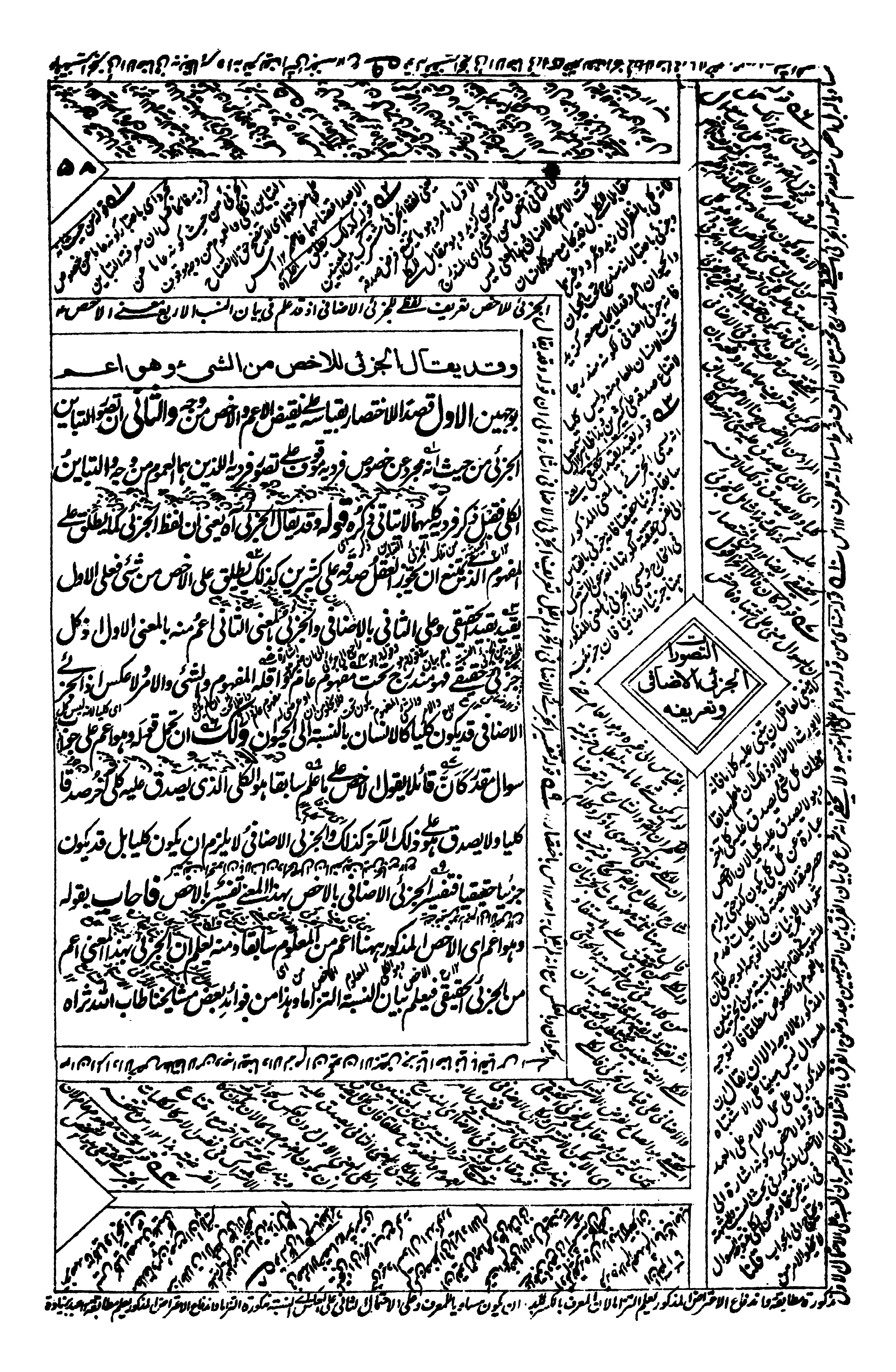

التركيب
الصفة الهندسة
بهندشة
قوله طالب السدرة مركب تام انشا از معلومات تصوريه ١٢ تحفه



التصورات
النسب الاربع بين الكليين و
نقيضيهما

كالمتباينين

معا ايض كان بينهما عموم من وجه وان لم يتصادقا معا اصلا كان بينهما تباين كلي فالتباين الجزئي
تحقق في ضمن العموم من وجه وفي ضمن التباين الكلي ايض ثم ان الامرين اللذين بينهما عموم من وجه
قد يكون بين نقيضيهما ايض العموم من وجه كالحيوان والابيض فان بين نقيضيهما وهما اللاحيوان
واللاابيض ايض عموما من وجه وقد يكون بين نقيضيهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان فان
بينهما عموما من وجه وبين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فلهذا قالوا ان
بين نقيضي الاعم والاخص من وجه تباينا جزئيا لا العموم من وجه فقط ولا التباين الكلي فقط قوله
كالمتباينين اي كما ان بين نقيضي الاعم والاخص من وجه مباينة جزئية كذلك بين نقيضي
المتباينين تباين جزئي فانه لما صدق كل من العينين مع نقيض الآخر صدق كل من النقيضين
مع عين الآخر فصدق كل من النقيضين بدون الآخر في الجملة وهو التباين الجزئي ثم انه قد
تحقق في ضمن التباين الكلي كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما وهما اللاموجود واللامعدوم ايض
تباينا كليا وقد تحقق في ضمن العموم من وجه كالانسان والحجر فان بين نقيضيهما وهما اللاانسان واللاحجر عموما
من وجه فلذا قالوا ان بين نقيضيهما مباينة جزئية حتى يصح في الكل هذا وعلم ايضا ان المص اخر ذكر نقيضي المتباينين



الجزئي للاخص تعريف لفظ الجزئي الاضافي اذ قد علم في بيان النسب الاربع معنى الاخص

وقد يقال الجزئي للاخص من الشيء وهو اعم

بوجهين الاول قصد الاختصار بقياسه على نقيض الاعم والاخص من وجه والثاني ان تصور التباين الجزئي من حيث انه مجرد عن خصوص فرديه موقوف على تصور فرديه اللذين هما العموم من وجه والتباين الكلي فقبل ذكر فرديه لا يتاتى ذكره قوله وقد يقال الجزئي اه يعني ان لفظ الجزئي كما يطلق على المفهوم الذي يمتنع ان يجوز العقل صدقه على كثيرين كذلك يطلق على الاخص من شيء فعلى الاول يقيد بقيد الحقيقي وعلى الثاني بالاضافي والجزئي بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول فكل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت مفهوم عام كاقله المفهوم والشيء والامر ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وذلك ان تحمل قوله وهو اعم على جواب سوال مقدر كان قائلا يقول الاخص على ما علم سابقا هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر صدقا كليا ولا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك والجزئي الاضافي لا يلزم ان يكون كليا بل قد يكون جزئيا حقيقيا فتفسير الجزئي الاضافي بالاخص بهذا المعنى تفسير بالاخص فاجاب بقوله وهو اعم اي الاخص المذكور ههنا اعم من المعلوم سابقا ومنه لعلم ان الجزئي بهذا المعنى اعم من الجزئي الحقيقي فيعلم بيان النسبة التزاما وهذا من فوائد بعض مشايخنا طاب الله ثراه

التصورات
الجزئي الاضافي وتعريفه

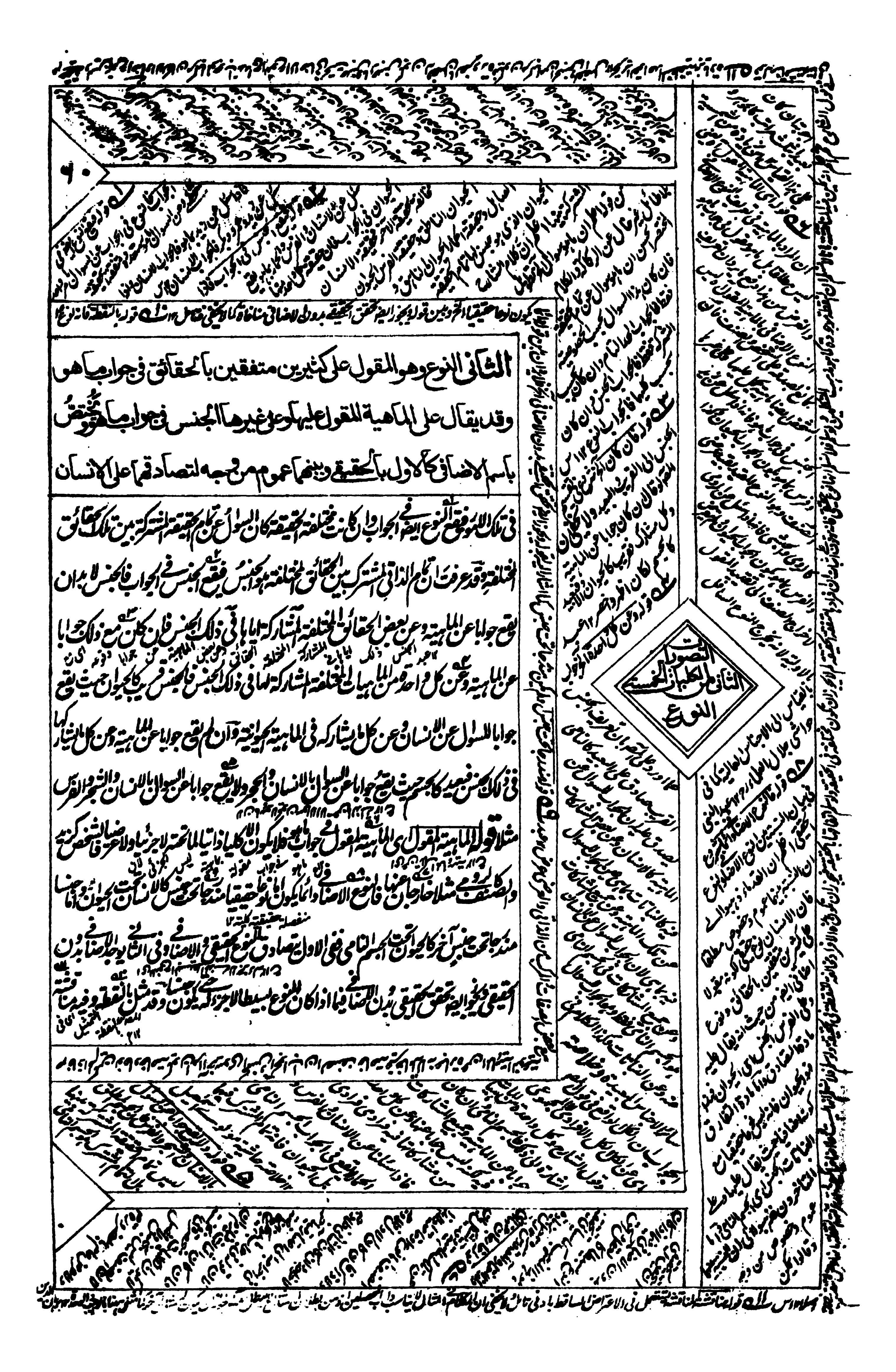
ھو علی قاعدۃ تکلم مع ان الواجب لیس لہ ماہیۃ کلیۃ یکون نوعا ماحتی یجاب بہ وتقریر عدم الورود ظاہر ۱۲ اسس شلہ قولہ والحد التام فان قیل ان الحد

التصورات
الاول من الکلیات الخمسۃ
الجنس

والکلیات خمس الاول الجنس وھو المقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو فان کان الجواب عن الماھیۃ وعن بعض المشارکات ھو الجواب عنہا وعن الکل فقریب کالحیوان والا فبعید کالجسم النامی

قولہ والکلیات خمس ای الکلیات التی لہا افراد بحسب نفس الامر الذھن او فی الخارج منحصر فی خمسۃ انواع واما الکلیات الفرضیۃ التی لا تصدق لہا خارجا ولا ذہنا فلا یتعلق بالبحث عنہا غرض یعتد بہ ثم الکلی اذا نسب الی افرادہ المحققۃ فی نفس الامر فاما ان یکون عین حقیقۃ تلک الافراد وھو النوع او جزء حقیقتہا فان کان تمام المشترک بین شیء منہا وبین بعض آخر فھو الجنس والا فھو الفصل ویقال لہذہ الثلثۃ ذاتیات او خارجا عنہا ویقال لہ العرضی فاما ان یختص بافراد حقیقۃ واحدۃ او لا یختص فالاول ھو الخاصۃ والثانی ھو العرض العام فھذا دلیل انحصار الکلیات فی الخمس **قولہ المقول** ای المحمول **قولہ فی جواب ما ھو اعلم** ان ما ھو سؤال عن تمام الحقیقۃ فان اقتصر فی السوال علی ذکر امر واحد کان السوال عن تمام الماہیۃ المختصۃ بہ فیقع النوع فی الجواب ان کان المذکور امرا شخصیا او الحد التام ان کان المذکور حقیقۃ کلیۃ وان جمع فی السوال بین امور کان السوال عن تمام الماہیۃ المشترکۃ بین تلک الامور ثم تلک الامور ان کانت متفقۃ الحقیقۃ کان السوال عن تمام الحقیقۃ المتفقۃ المتحدۃ

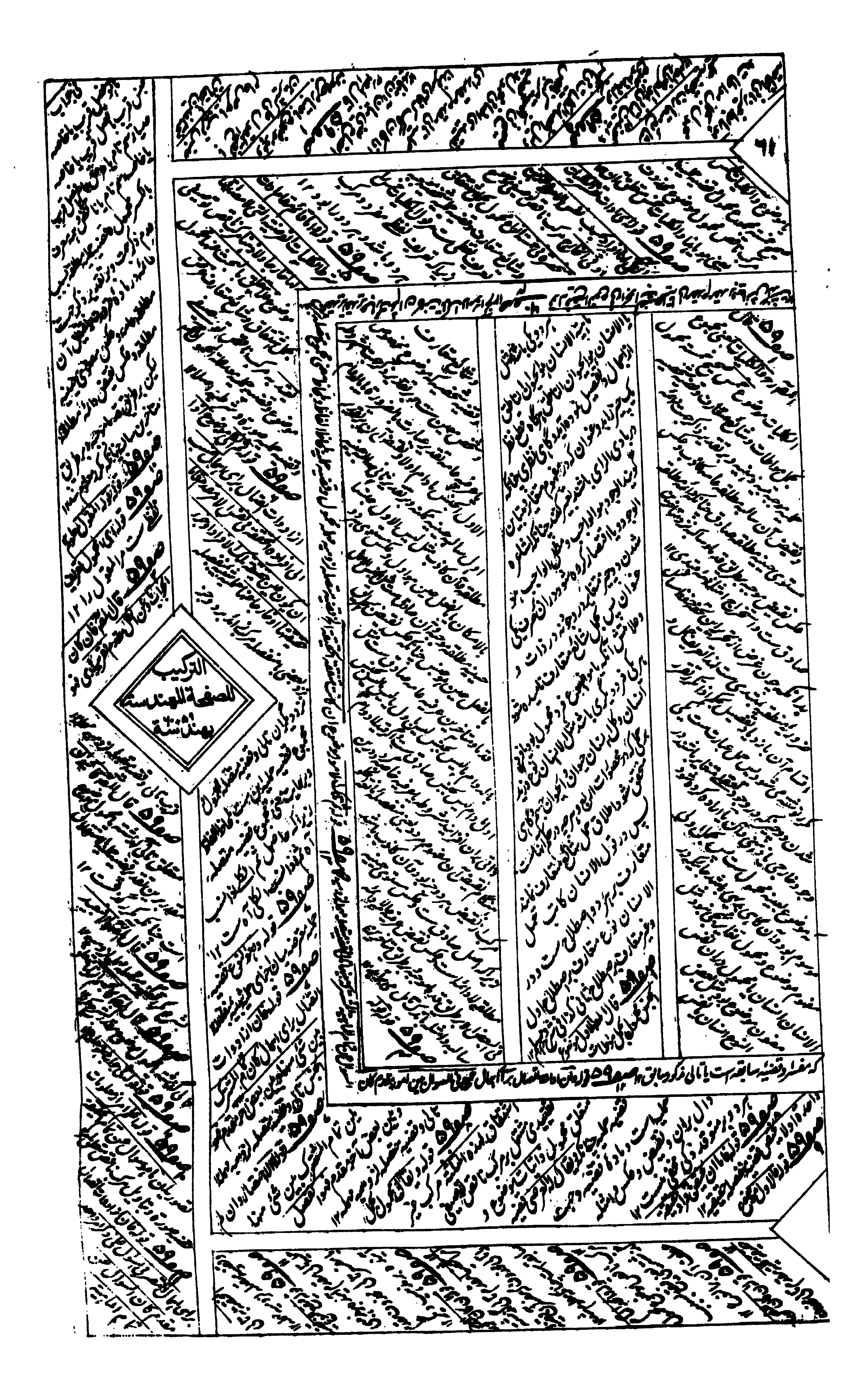
ھو کلی داخل فی الخمسۃ وجزئی بالنظر الی برہان التوحید فتدبر ۱۲ تحفہ ٩ قولہ عن تمام الحقیقۃ المراد من

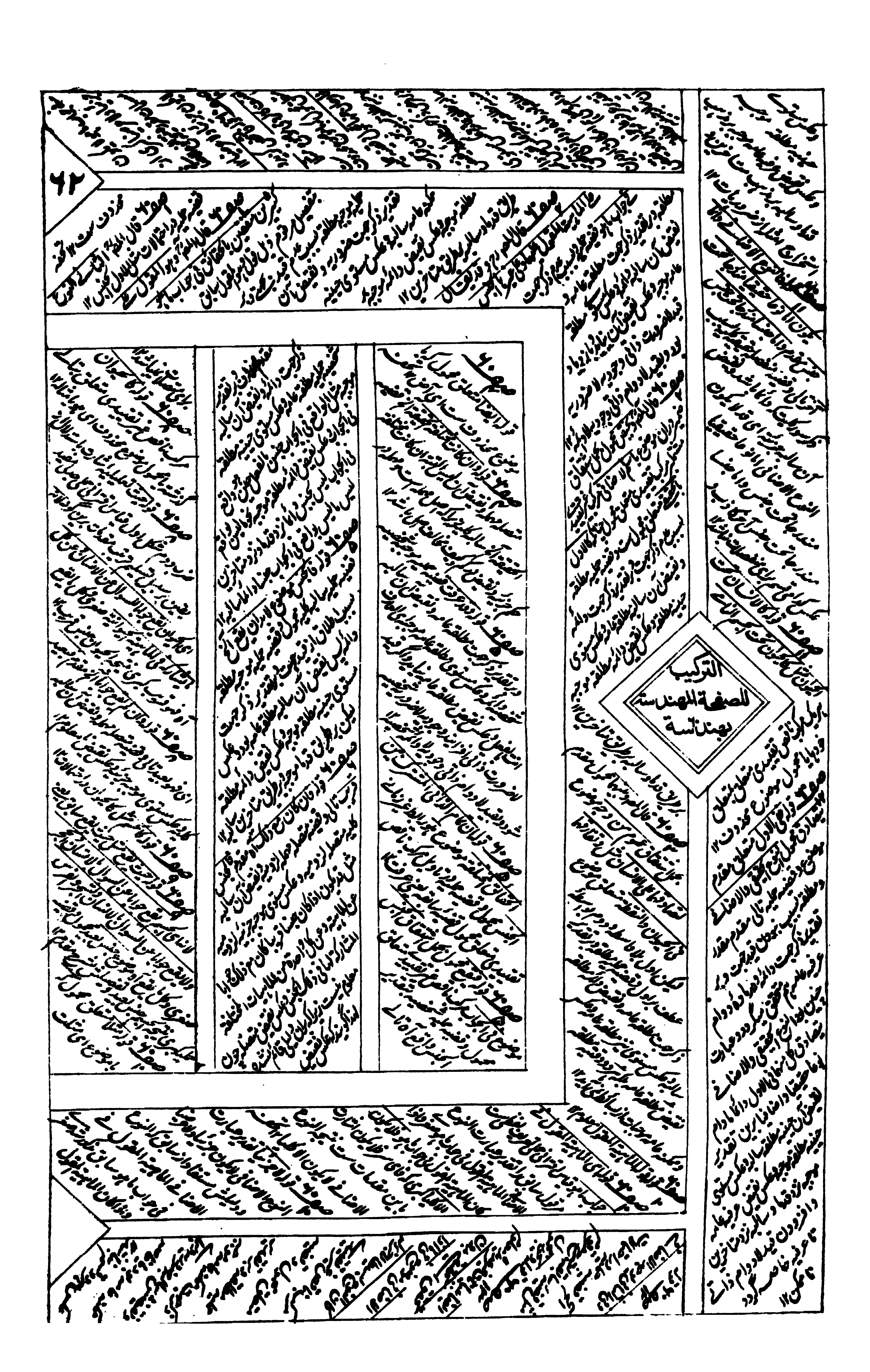


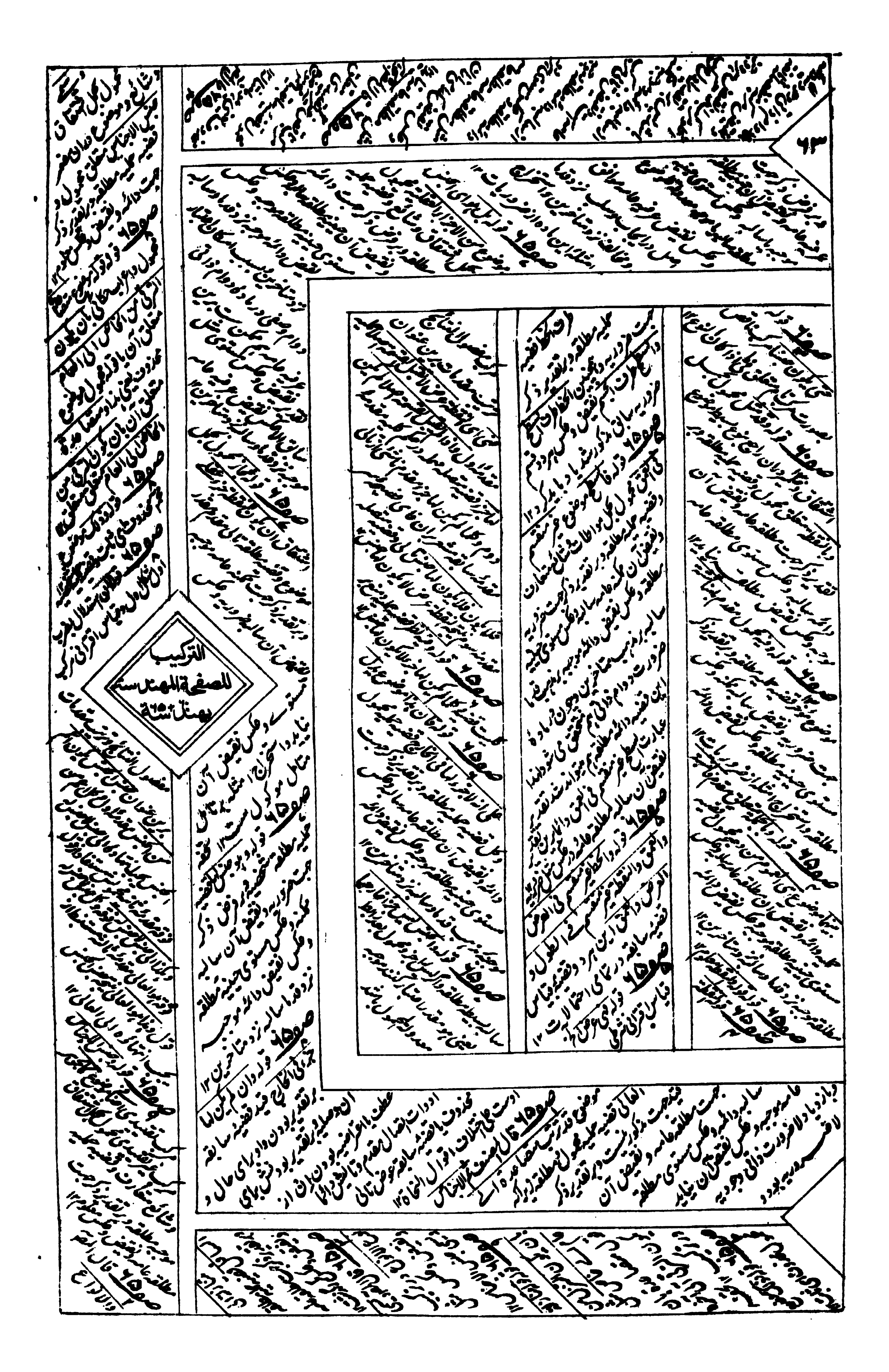
التصورات
الثاني من الكليات الخمسة
النوع

الثاني النوع وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويخص باسم الاضافي كالاول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان

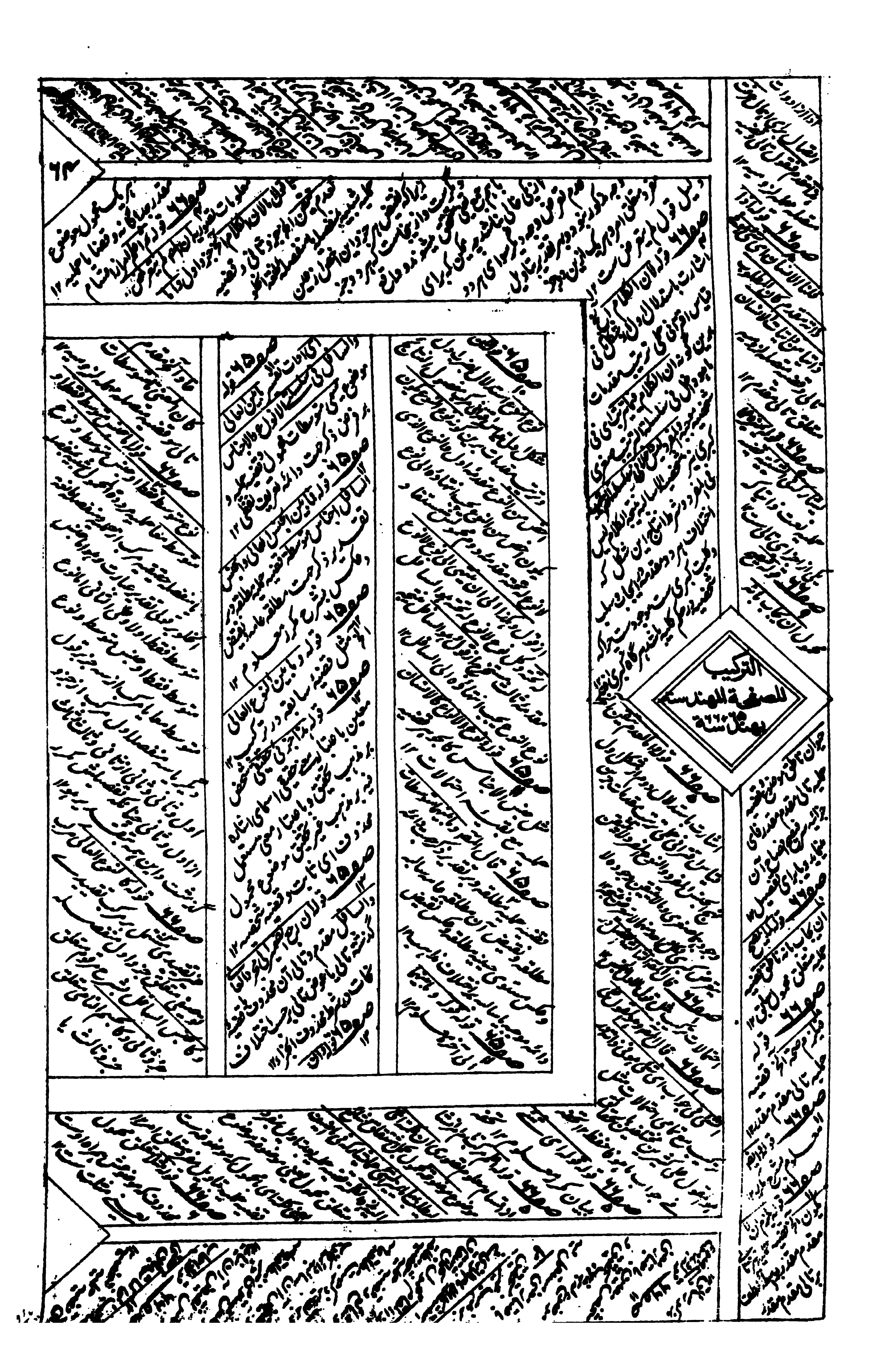
في تلك الامور فيقع النوع ايضا في الجواب وان كانت مختلفة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة وقد عرفت ان تمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع الجنس في الجواب فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المختلفة المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الماهيات المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فبعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال بالانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال بالانسان والشجر والفرس مثلا قوله الماهية المقول الخ اي الماهية المقول في جواب ما هو فلا يكون الا كليا ذاتيا لما تحتها لا جزئيا ولا عرضيا فالشخص كزيد والصنف كالرومي مثلا خارجان عنها فان النوع الاضافي انما يكون نوعا حقيقيا مندرجا تحت جنس كالانسان تحت الحيوان واما مندرجا تحت جنس آخر كالحيوان تحت الجسم النامي ففي الاول يتصادق النوع الحقيقي والاضافي وفي الثاني يوجد الاضافي بدون الحقيقي ويوجد ايضا تحقق الحقيقي بدون الاضافي فيما اذا كان النوع بسيطا لا جزء له فلا يكون جنسا وقد مثل بالنقطة وفيه مناقشة


التركيب
للصفحة الهندسية


٦٢
التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة



الترکیب
للصفحة الهندسیة
بهندسة ٦٥١

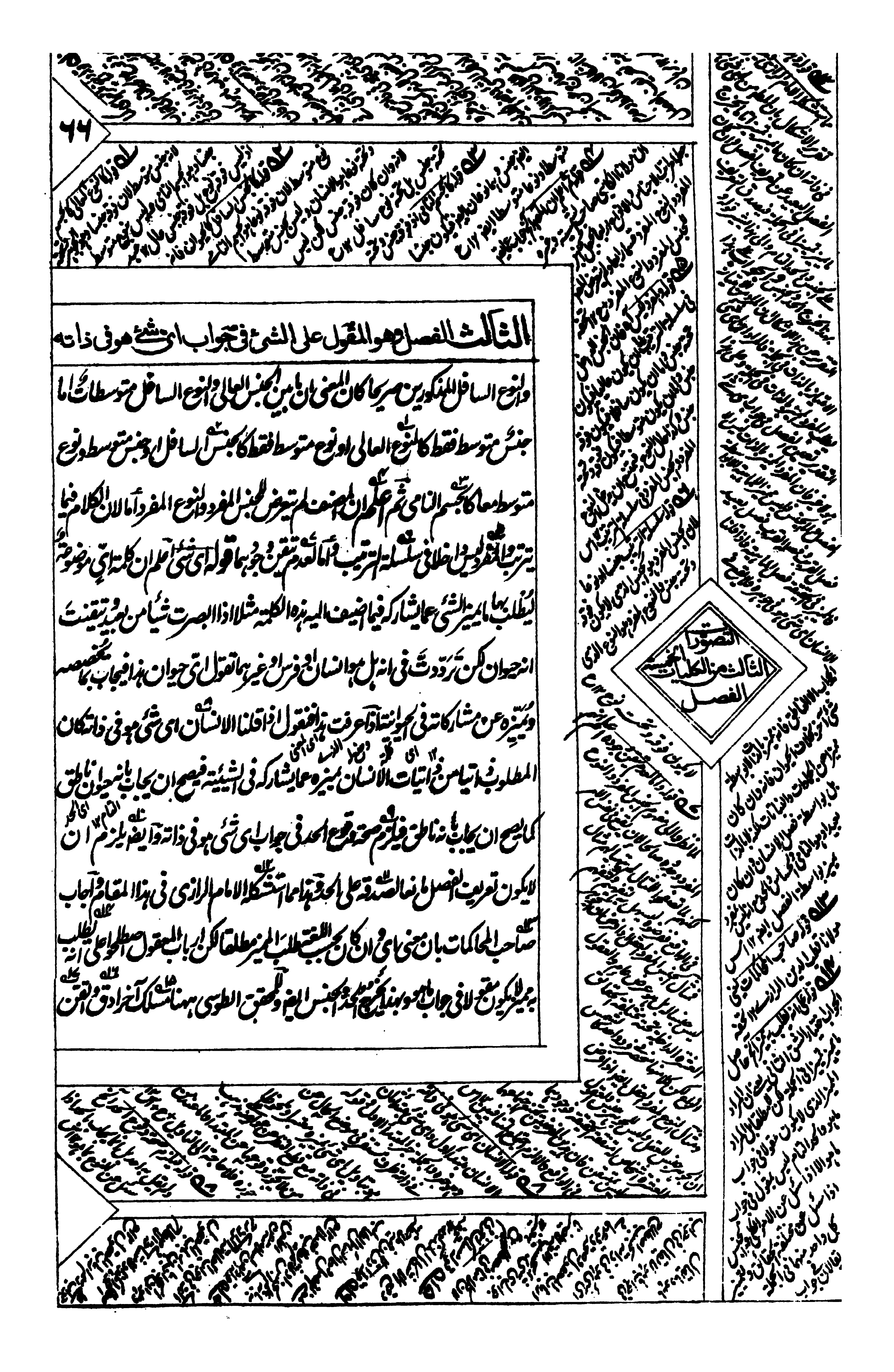

٦٤
التركيب
للصفحة الهندسية
بهذا الشكل سنة ١٢٦٦

بعدها هو النوع السافل كالانسان فكان تحت الجوهر ثلثة اجناس الجسم والجسم النامي والحيوان وفوق الانسان ثلثة انواع الحيوان والجسم النامي والجسم فالجسم جنس العالي جنس الاجناس لانه فوق

التصورات
الثاني من الكليات
الخمسة النوع

وتغايرهما في الحيوان والنقطة ثم الاجناس قد تترتب متصاعدة الى العالي كالجوهر ويسمى جنس الاجناس والانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات

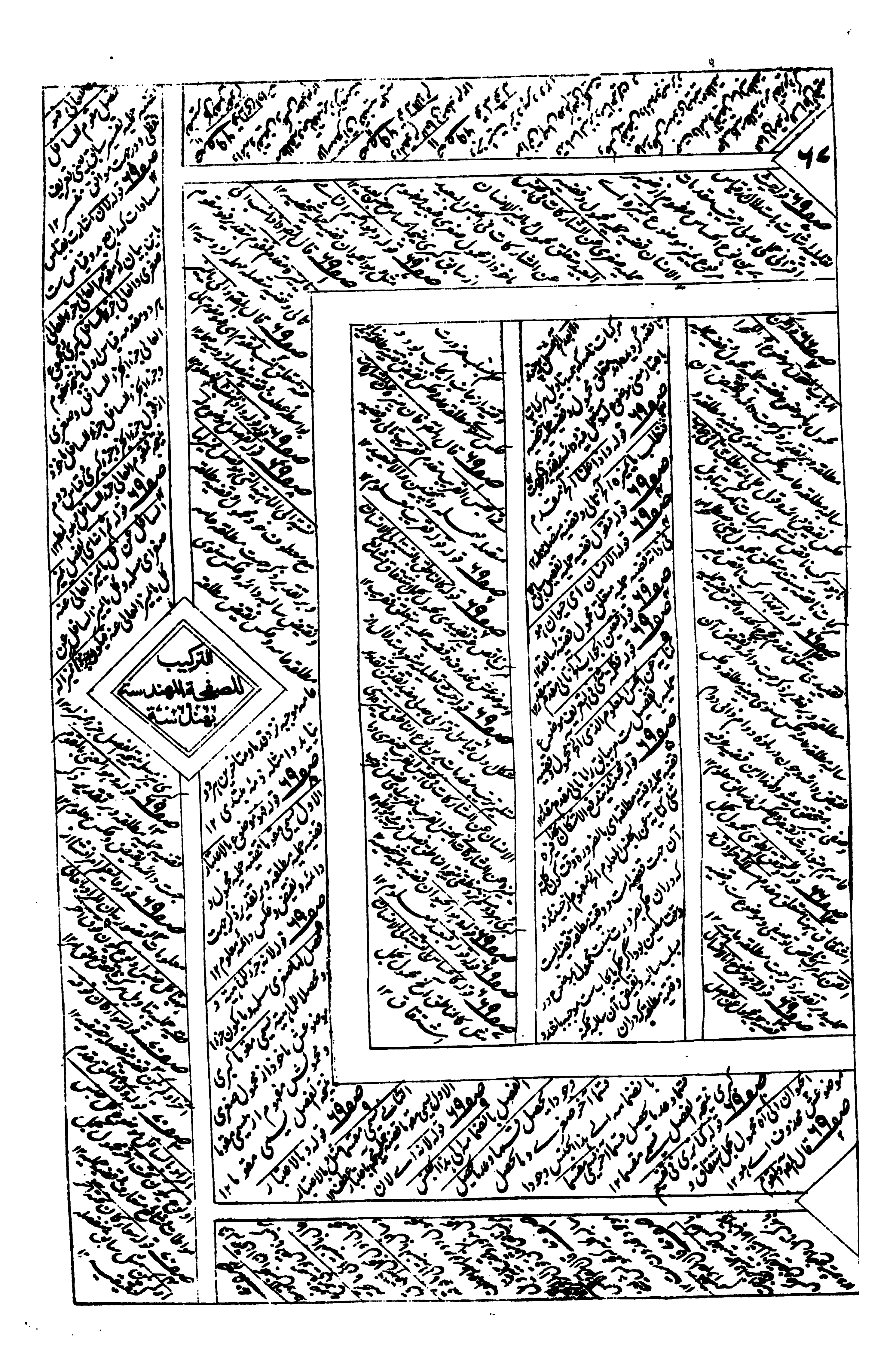
وبالجملة فالنسبة بينهما هي العموم من وجه قوله والنقطة فانها طرف الخط والخط طرف السطح والسطح طرف الجسم فالسطح غير منقسم في العمق والخط غير منقسم في العرض ايضا والنقطة غير منقسمة في الطول ايضا فالعرض والعمق فهي عرض لا تقبل القسمة اصلا واذا لم تقبل القسمة اصلا لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس وفيه نظر فان هذا يدل على انه لا جزء لها في الخارج وذا ليس بمستلزم لان لا يكون لها جزء من الاجزاء العقلية فجاز ان يكون للنقطة جزء عقلي هو جنس لها وان لم يكن لها جزء في الخارج قوله قد تترتب متصاعدة بان يكون الترتيب من الخاص الى العام وذلك لان جنس الجنس يكون اعم من الجنس وكذا الى جنس ليس فوقه جنس وهذا هو العالي جنس الاجناس كالجوهر قوله متنازلة بان يكون التنزل من عام الى خاص وذلك لان نوع النوع يكون اخص من النوع وهكذا الى ان ينتهي الى ما ليس تحته نوع وهو السافل ونوع الانواع كالانسان قوله وما بينهما متوسطات اي ما بين العالي والسافل في سلسلتي الانواع والاجناس يسمى متوسطات فما بين الجنس العالي والجنس السافل اجناس متوسطة وما بين النوع العالي والنوع السافل انواع متوسطة ان رجع الضمير الى مجرد العالي والسافل ان علا الى الجنس العالي

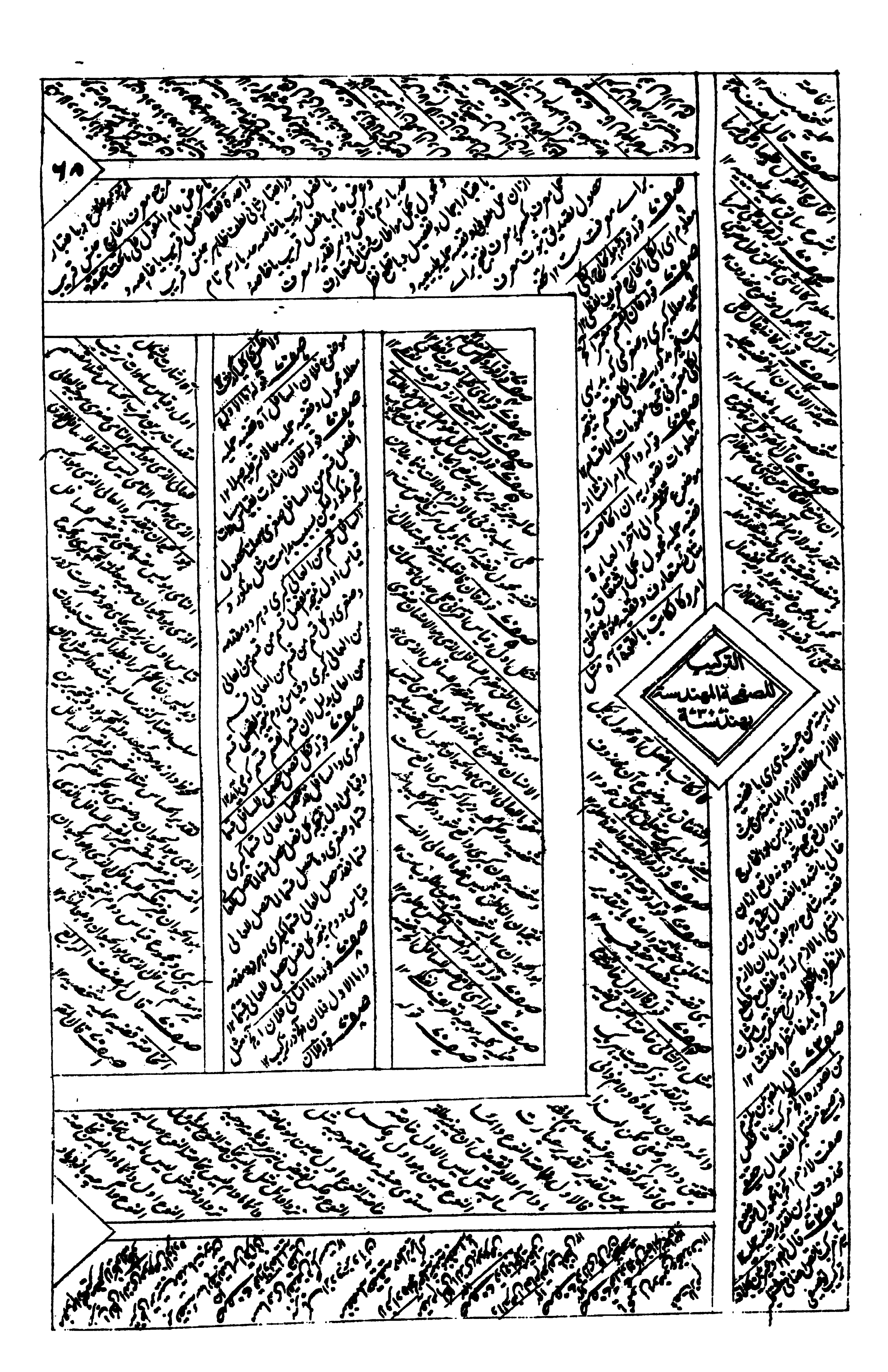


التصور الثالث من الكليات الخمس الفصل

الثالث الفصل وهو المقول على الشئ في جواب اي شئ هو في ذاته

والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى ان ما بين الجنس العالي والنوع السافل متوسطات اما
جنس متوسط فقط كالنوع العالي او نوع متوسط فقط كالجنس السافل او جنس متوسط ونوع
متوسط معا كالجسم النامي ثم اعلم ان المصنف لم يتعرض للجنس المفرد والنوع المفرد اما لان الكلام فيما
يترتب فالمفرد ليس في اخلاقي سلسلة الترتيب واما لعدم تيقن وجودهما قوله اي شئ اعلم ان كلمة اي موضوعة
ليطلب بها ما يميز الشئ عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلا اذا ابصرت شيئا من بعيد وتيقنت
انه حيوان لكن ترددت في انه هل هو انسان او فرس او غيرهما تقول اي حيوان هذا فيجاب بما يخصصه
ويميزه عن مشاركاته في الحيوانية واذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الانسان اي شئ هو في ذاته كان
المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بانه حيوان ناطق
كما يصح ان يجاب بانه ناطق فيلزم صحة وقوع الحد في جواب اي شئ هو في ذاته وايضا يلزم ان
لا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وهذا مما استشكله الامام الرازي في هذا المقام واجاب
صاحب المحاكمات بان معنى اي وان كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انه يطلب
به مميز لا يكون مقولا في جواب ما هو وبهذا يخرج الحد عن الجنس ايضا والمحقق الطوسي ههنا مسلك آخر ادق واتقن


التركيب
للصفحة المهندسة
١٢٦٦
نهل نسة


٦٥
التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة

التصورات
الفصل واقسامه بالنظر الى ذاته وغيره

فان ميزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب والا فبعيد واذا نسب الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل

وهو انما لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشئ جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له واذا علمنا الشئ بالجنس فنطلب ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لا غير فكلمة شئ في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشئ عن مشاركاته في ذلك الجنس فح يندفع الاشكال بحذافيره قوله فقريب كالناطق بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس القريب وهو الحيوان قوله فبعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس البعيد وهو الجسم النامي قوله واذا نسب آه الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية عنه من بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء للماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس حصل قسما وعدمه يحصل قسما آخر كما ترى في تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق قوله المقوم للعالي اللام للاستغراق اي كل فصل مقوم للعالي فهو فصل مقوم للسافل لان مقوم العالي جزء للعالي والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء فمقوم العالي جزء للسافل ثم انه يميز السافل عن كل ما يميز العالي عنه فيكون جزءا مميزا له وهو المعني بالمقوم وليعلم ان المراد بالعالي ههنا

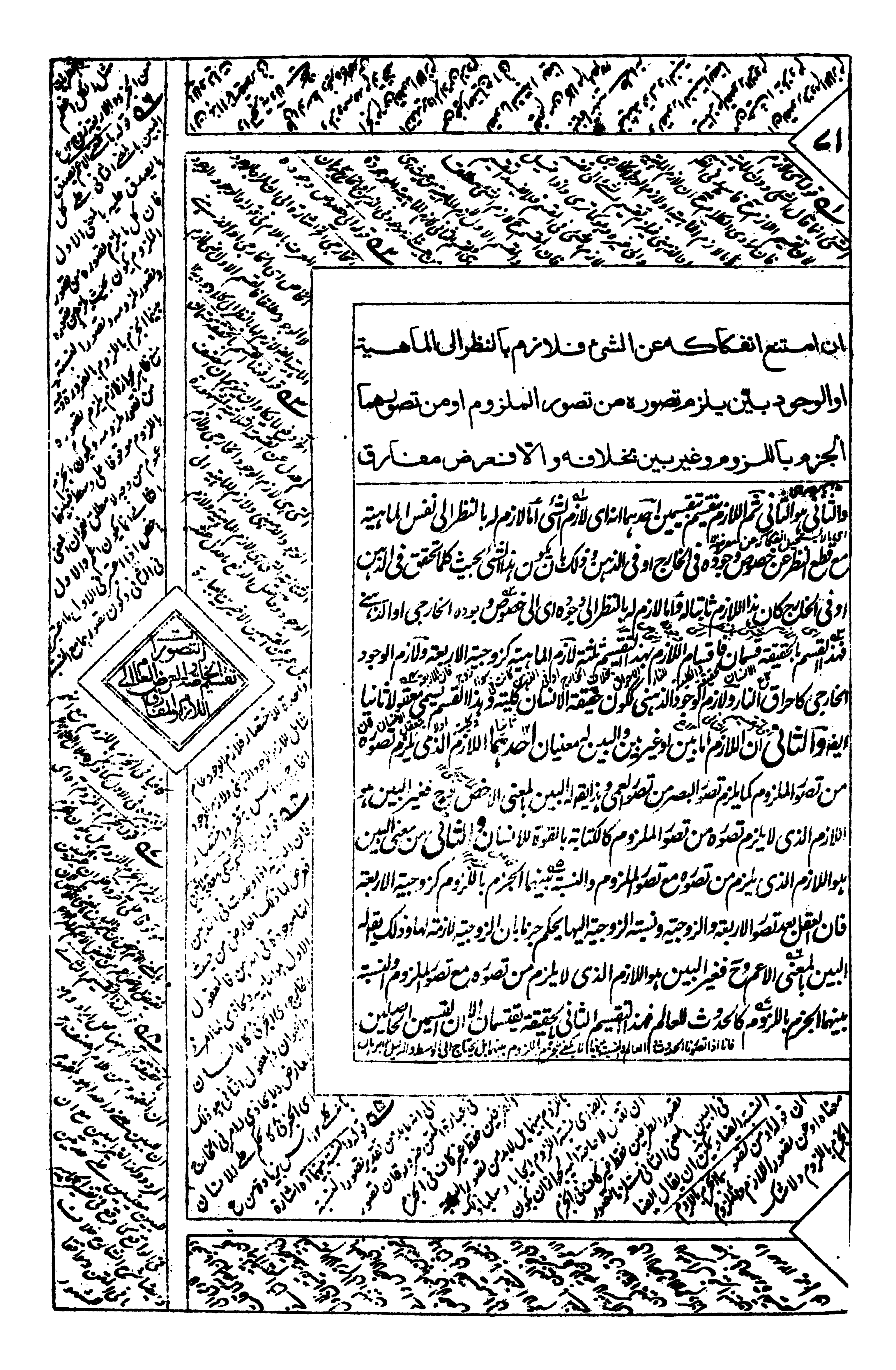
الى قسمين لانه يحصل بانضمامه الى الجنس وجود اقسامه كالحيوان الناطق وبانضمامه اليه عدما قسما آخر هو الحيوان الغير الناطق



التصورات
الخاصة والعرض العام
وتعريفهما

ولا عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة
واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل منهما

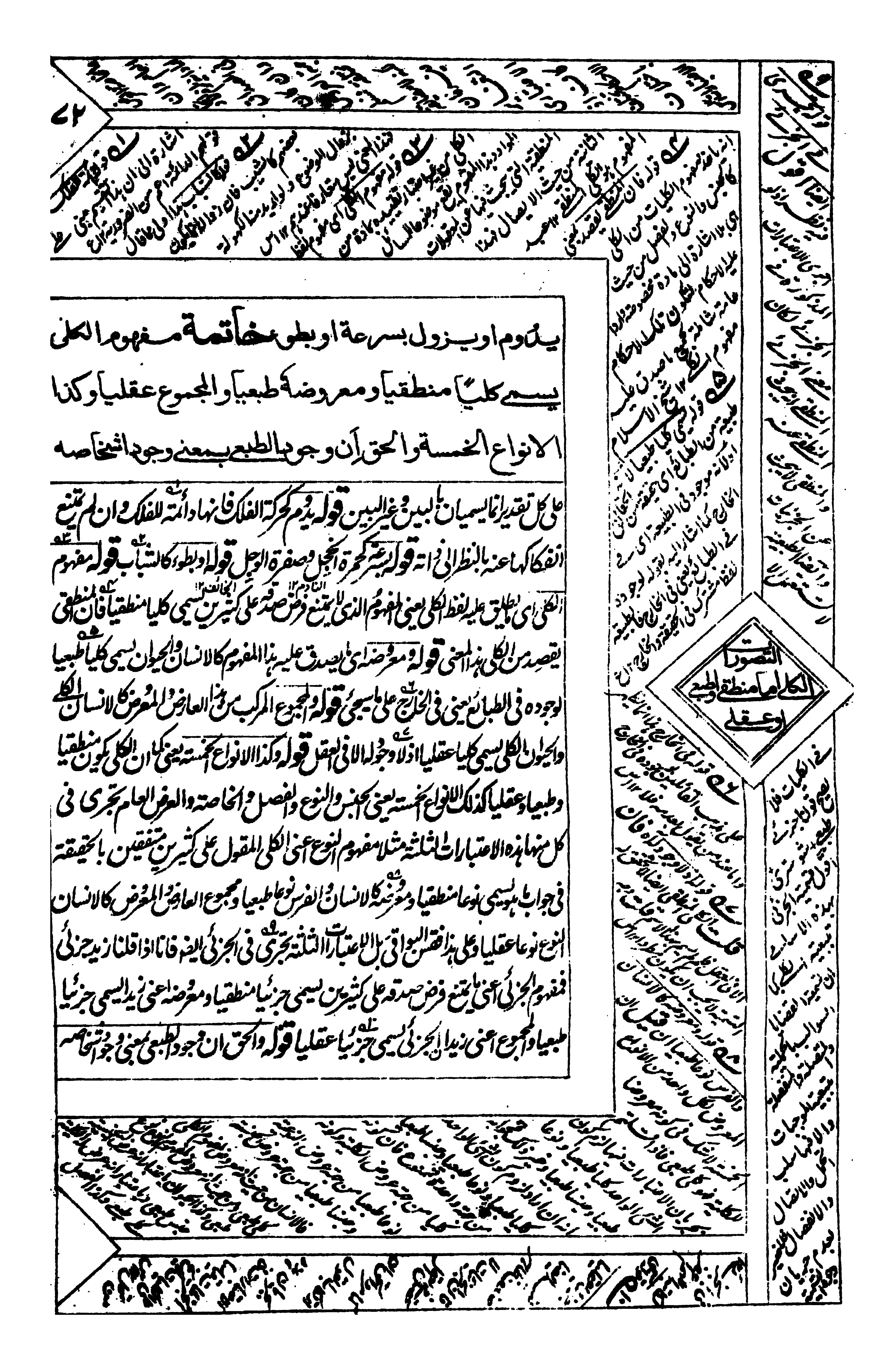
كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان فوقه آخر ام لم يكن وكذا المراد بالسافل كل جنس او نوع
يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر ام لم يكن حتى ان الجنس المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة
الى ما فوقه قوله ولا عكس اي كليا بمعنى انه ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم
للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان قوله والمقسم بالعكس اي كل مقسم
للسافل مقسم للعالي ولا عكس اي كليا اما الاول فلان السافل قسم من العالي فكل فصل حصّل
للسافل قسما فقد حصّل للعالي قسما لان قسم القسم قسم واما الثاني فلان الحساس مثلا مقسم للعالي الذي هو
الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان قوله وهو الخارج اي الكلي الخارج فان المقسم معتبر
في جميع مفهومات الاقسام قوله اعلم ان الخاصة تنقسم الى خاصة شاملة لجميع افرادها هي خاصة
له كالكاتب بالقوة للانسان والى غير شاملة لجميع افراده كالكاتب بالفعل للانسان قوله
حقيقة واحدة نوعية او جنسية فالاول خاصة النوع والثاني خاصة الجنس فالماشي خاصة للحيوان
وعرض عام للانسان فافهم قوله وعلى غيرها كالماشي فانه يقال على حقيقة الانسان وعلى غيرها من
الحقائق الحيوانية قوله وكل منهما اي كل واحد من الخاصة والعرض العام وبالجملة الكلي الذي هو
عرض لافراده اما لازم او مفارق اذ لا يخلو اما ان يستحيل انفكاكه عن معروضه او لا فالاول هو الاول



بأن امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية او الوجود بيّن يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغير بيّن بخلافه والا فعرض مفارق

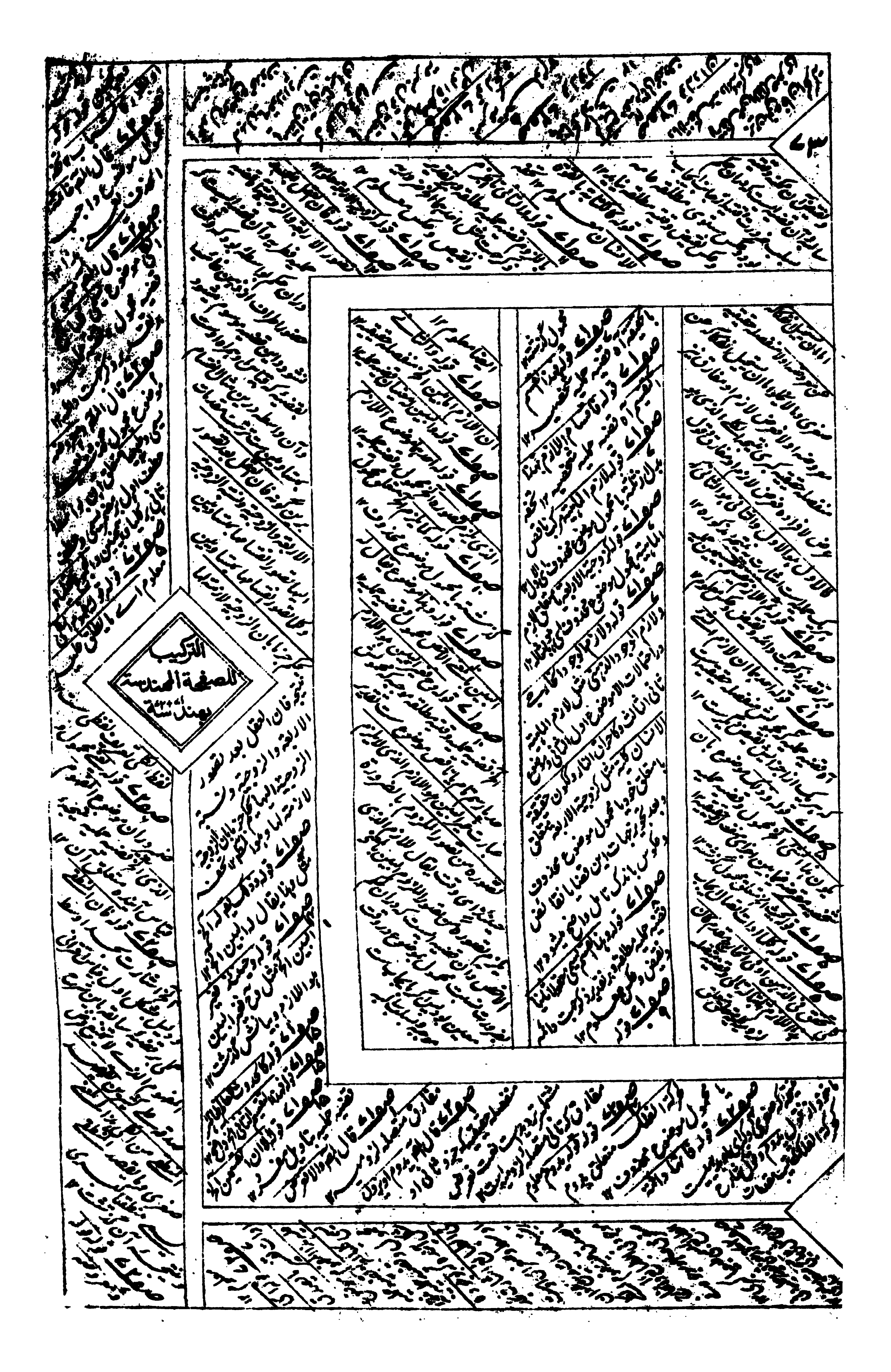
والثاني هو الثاني ثم اللازم منقسم بتقسيمين احدهما انه اي لازم الشيء اما لازم له بالنظر الى نفس الماهية مع قطع النظر عن خصوص وجوده في الخارج او في الذهن وذلك بان يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن او في الخارج كان هذا اللازم ثابتا له واما لازم له بالنظر الى وجوده اي الى خصوص وجوده الخارجي او الذهني فهذا التقسيم بالحقيقة قسمان فاقسام اللازم بهذا التقسيم ثلثة لازم الماهية كزوجية الاربعة ولازم الوجود الخارجي كاحراق النار ولازم الوجود الذهني لكون حقيقة الانسان كلية وهذا القسم يسمى معقولا ثانيا ايضا والثاني ان اللازم اما بيّن او غير بيّن والبيّن له معنيان احدهما اللازم الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى وهذا هو البين بالمعنى الاخص ويقابله غير البين وهو اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني من معنى البين هو اللازم الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة لها وذلك يقال له البين بالمعنى الاعم ويقابله غير البين وهو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة تقسيمان الا ان القسمين الحاصلين

فانا اذا تصورنا الحدوث والعالم والنسبة بينهما لا يكفي في جزم اللزوم بينهما بل يحتاج الى الوسط والدليل والبرهان

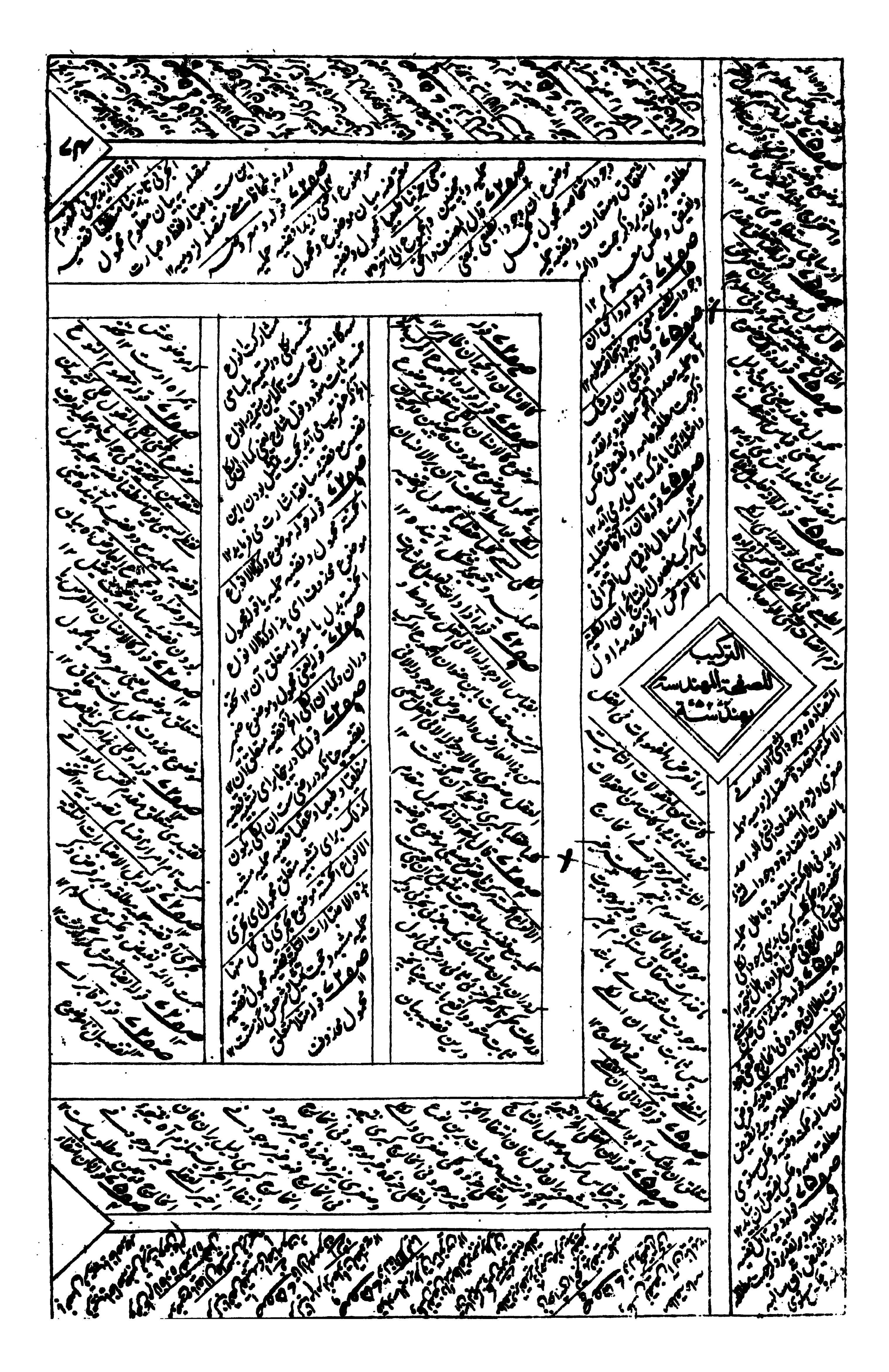


يدوم او يزول بسرعة او بطوء **خاتمة** مفهوم الكلي يسمى كليًا منطقيًا ومعروضه طبعيًا والمجموع عقليًا وكذا الانواع الخمسة والحق ان وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

على كل تقدير انما يسميان بالبين وغير البين **قوله** يدوم كحركة الفلك فانها دائمة للفلك وان لم تمتنع انفكاكها عنه بالنظر الى ذاته **قوله** بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل **قوله** او بطوء كالشباب **قوله** مفهوم الكلي اي ما يطلق عليه لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليًا منطقيًا فان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى **قوله** ومعروضه اي يصدق عليه هذا المفهوم كالانسان والحيوان يسمى كليًا طبعيًا لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ما سيجئ **قوله** والمجموع المركب من هذا العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي يسمى كليًا عقليًا اذ لا وجود له الا في العقل **قوله** وكذا الانواع الخمسة يعني كما ان الكلي يكون منطقيًا وطبعيًا وعقليًا كذلك الانواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلثة مثلًا مفهوم النوع اعني الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو يسمى نوعًا منطقيًا ومعروضه كالانسان والفرس نوعًا طبعيًا ومجموع العارض والمعروض كالانسان النوع نوعًا عقليًا وعلى هذا فقس البواقي بل الاعتبارات الثلثة تجري في الجزئي ايضًا فانا اذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي اعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى جزئيًا منطقيًا ومعروضه اعني زيد يسمى جزئيًا طبعيًا والمجموع اعني زيد الجزئي يسمى جزئيًا عقليًا **قوله** والحق ان وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه



التركيب
للصفحة الهندسة
بهند شاة


التركيب
للصفة الهندسة



التصورات تعريف المعرف وشرائطه واحكامه

فصل معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا يصح بالاعم والاخص والمساوي معرفة وجهالة والاخفى

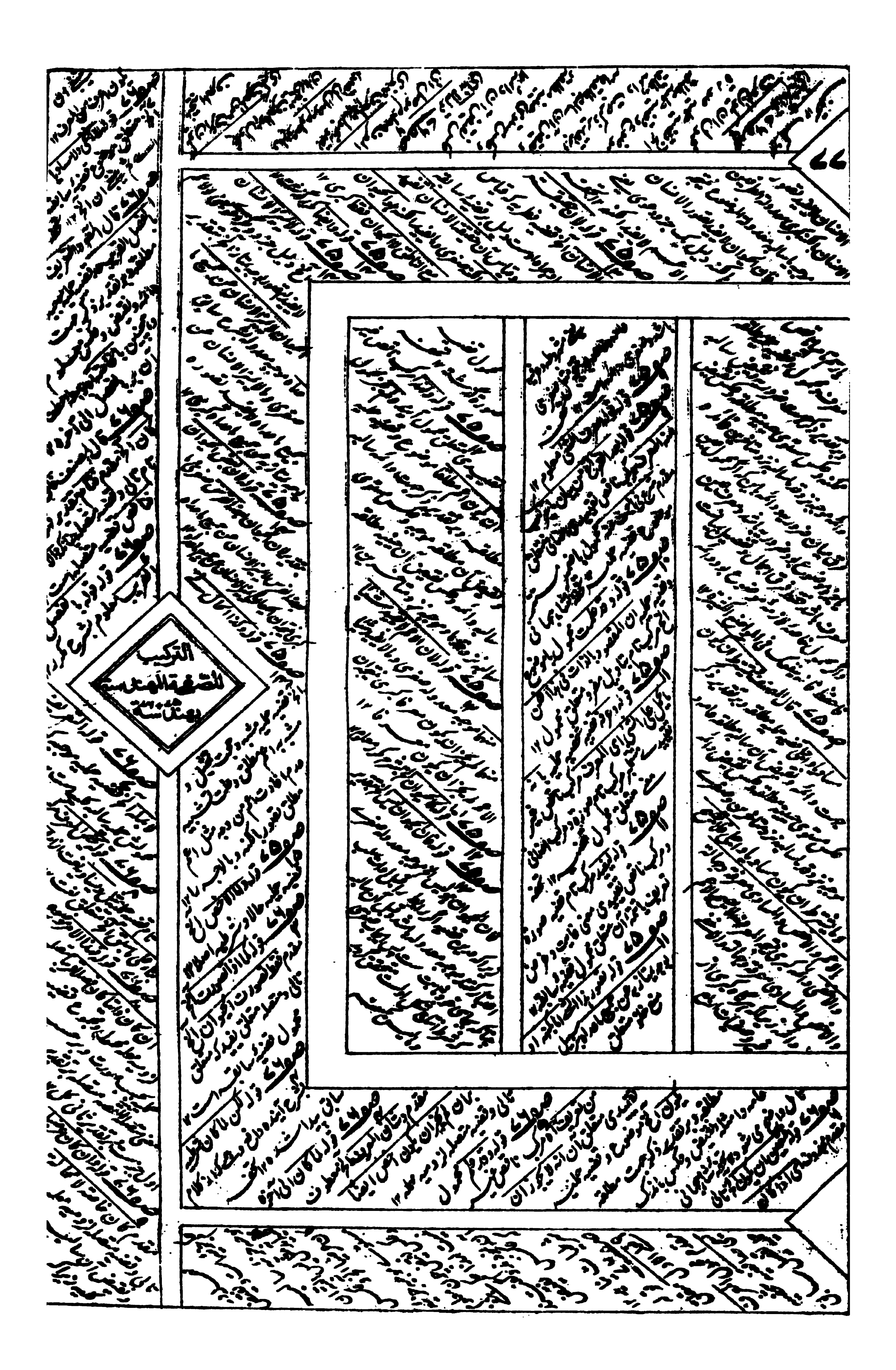
لا ينبغي ان يشك في ان الكلي المنطقي غير موجود في الخارج فان الكلية انما تعرض لمفهومات في العقل ولذا كانت من المعقولات الثانية وكذا في ان العقلي غير موجود فيه فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وانما النزاع في ان الطبعي كالانسان من حيث هو انسان الذي تعرضه الكلية في العقل هل هو موجود في الخارج في ضمن افراده ام لا بل ليس الموجود فيه الا الافراد والاول مذهب جمهور الحكماء والثاني مذهب بعض المتاخرين ومنهم المص فلذا قال والحق هو الثاني وذلك لانه لو وجد في الخارج في ضمن افراده لزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة ووجود الشيء الواحد في الامكنة المتعددة وهو مح فمعنى وجود الطبعي هو ان افراده موجودة وفيه تامل وتحقيق الحق في حواشي التجريد فانظر فيها قوله معرف الشيء بعد الفراغ من بيان ما يتركب منه المعرف شرع في البحث عنه وقد علمت ان المقصود بالذات في هذا الفن هو البحث عنه وعن الحجة وعرفه بانه ما يحمل على الشيء اي المعرف ليفيد تصور هذا الشيء اما بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع عداه ولهذا لم يجز ان يكون اعم مطلقا لان الاعم لا يفيد شيئا منهما كالحيوان في تعريف الانسان ان الحيوان ليس بكنه الانسان لان حقيقة الانسان هو الحيوان مع الناطق وايضا لا يميز الانسان عن جميع ما عداه لان بعض الحيوان هو الفرس وكذا الحال في الاعم من وجه واما الاخص اخص مطلقا فهو وان جاز ان يفيد تصوره تصور الاعم بالكنه

بالاجمال والتفصيل مع الاتحاد في الوجه منها ان التعريف بالمثال شائع مع ان المثال قد يكون اخص ١٢

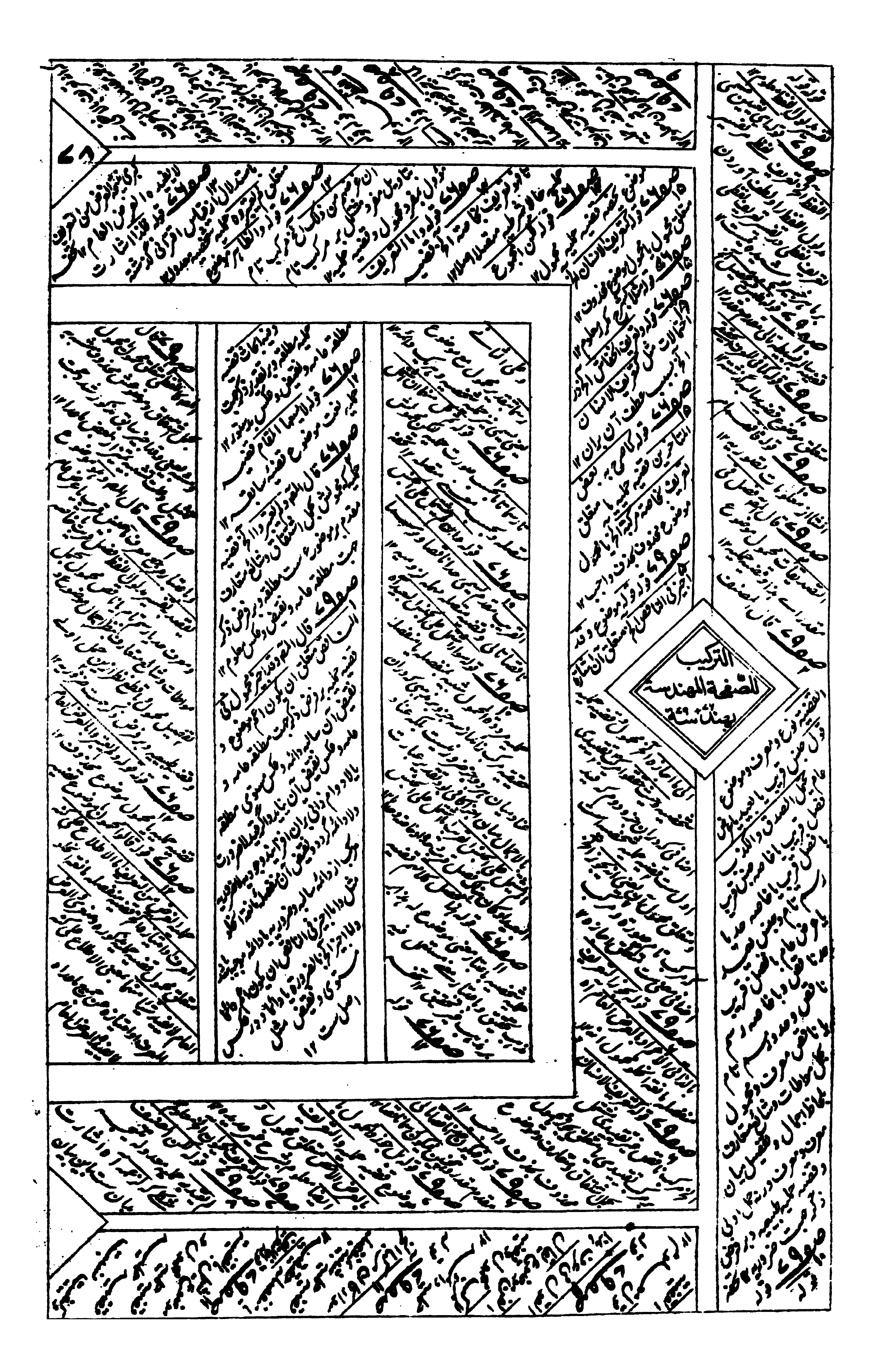
والتعريف بالفصل القريب حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا بالعرض العام

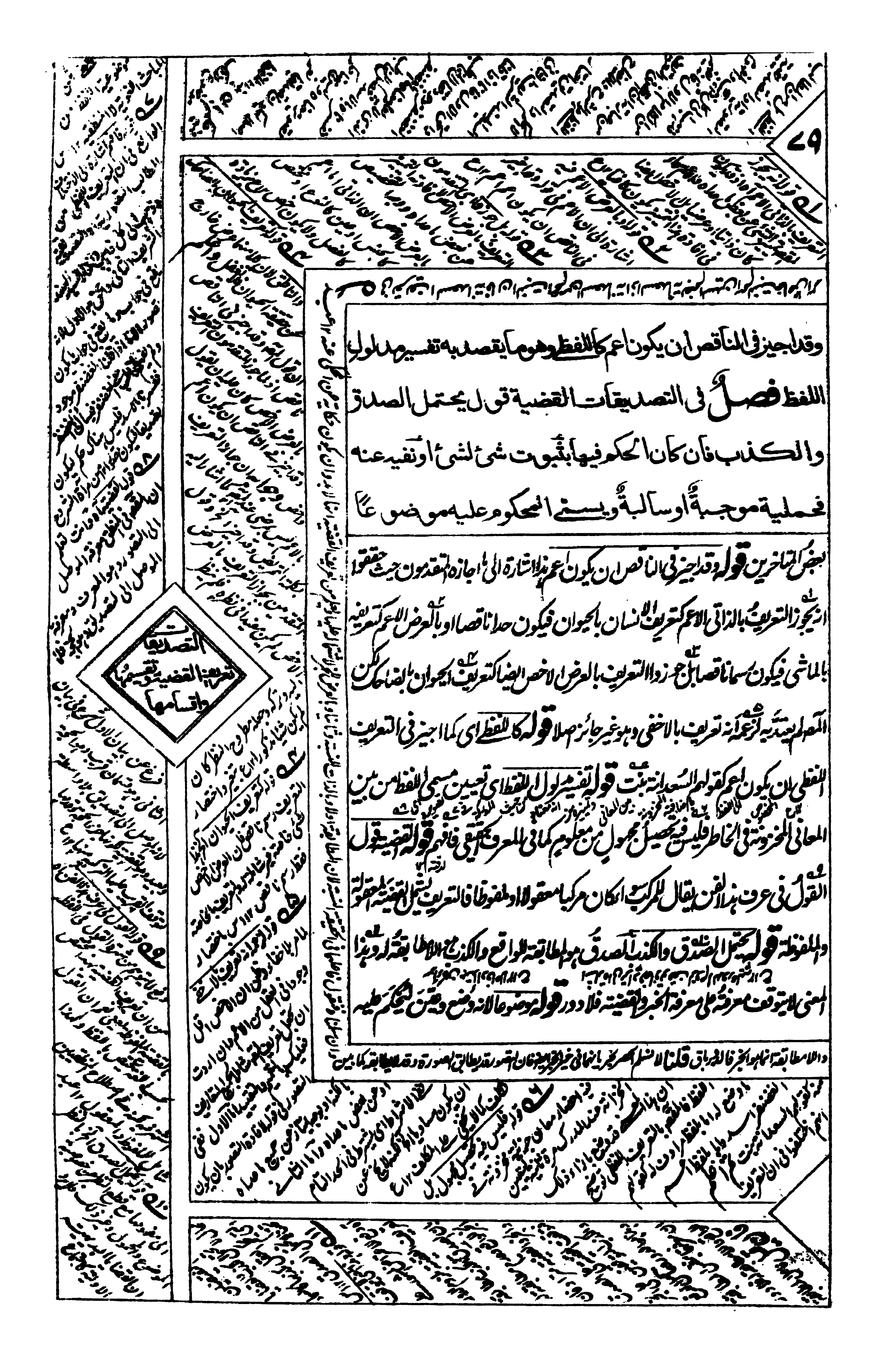
او بوجه يميزه عما عداه كما اذا تصورت الانسان بانه حيوان ناطق فقد تصورت الحيوان في ضمن الانسان باحد الوجهين لكن لما كان الاخص اقل وجودا في العقل واخفى في نظره وشان المعرف ان يكون اعرف من المعرف لم يجز ان يكون اخص ايضا وقد علم من تعريف المعرف بما يحمل على الشيء انه لا يجوز ان يكون مباينا للمعرف فتعين ان يكون مساويا له ثم ينبغي ان يكون اعرف من المعرف في نظر العقل لانه معلوم موصل الى تصور مجهول هو المعرف لا اخفى ولا مساويا في الخفاء والظهور قوله بالفصل القريب حد التعريف بدله ان يشتمل على اخص المعرف ويساويه بناء على ما سبق من اشتراط المساواة فهذا الامر ان كان ذاتيا كان فصلا قريبا وان كان عرضيا كان خاصة لا محالة فعلى الاول المعرف يسمى حدا وعلى الثاني رسما ثم كل منهما ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حدا تاما ورسما تاما وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد وكان هناك فصل قريب حده او خاصة وحدها يسمى حدا ناقصا ورسما ناقصا هذا محصل كلامهم وفيه ابحاث لا يسعها المقام قوله ولم يعتبروا بالعرض العام قالوا الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه المعرف او امتيازه عن جميع ما عداه والعرض العام لا يفيد شيئا منها فلذا لم يعتبروه في مقام التعريف والظاهر ان غرضهم من ذلك انه لم يعتبروه انفرادا واما التعريف بمجموع امور كل واحد منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة مثلا وتعريف الخفاش بالطائر الولود فهو تعريف بخاصة مركبة معتبر عندهم كما صرح

مسئلة بعدم الاعتبار اي المنطقيون لم يعتبروا التعريف بالعرض العام لانهم قالوا الغرض من التعريف احد الامرين وكلاهما منتف ههنا فالتعريف عبث ١٢



التركيب
للصفحة المقدسة

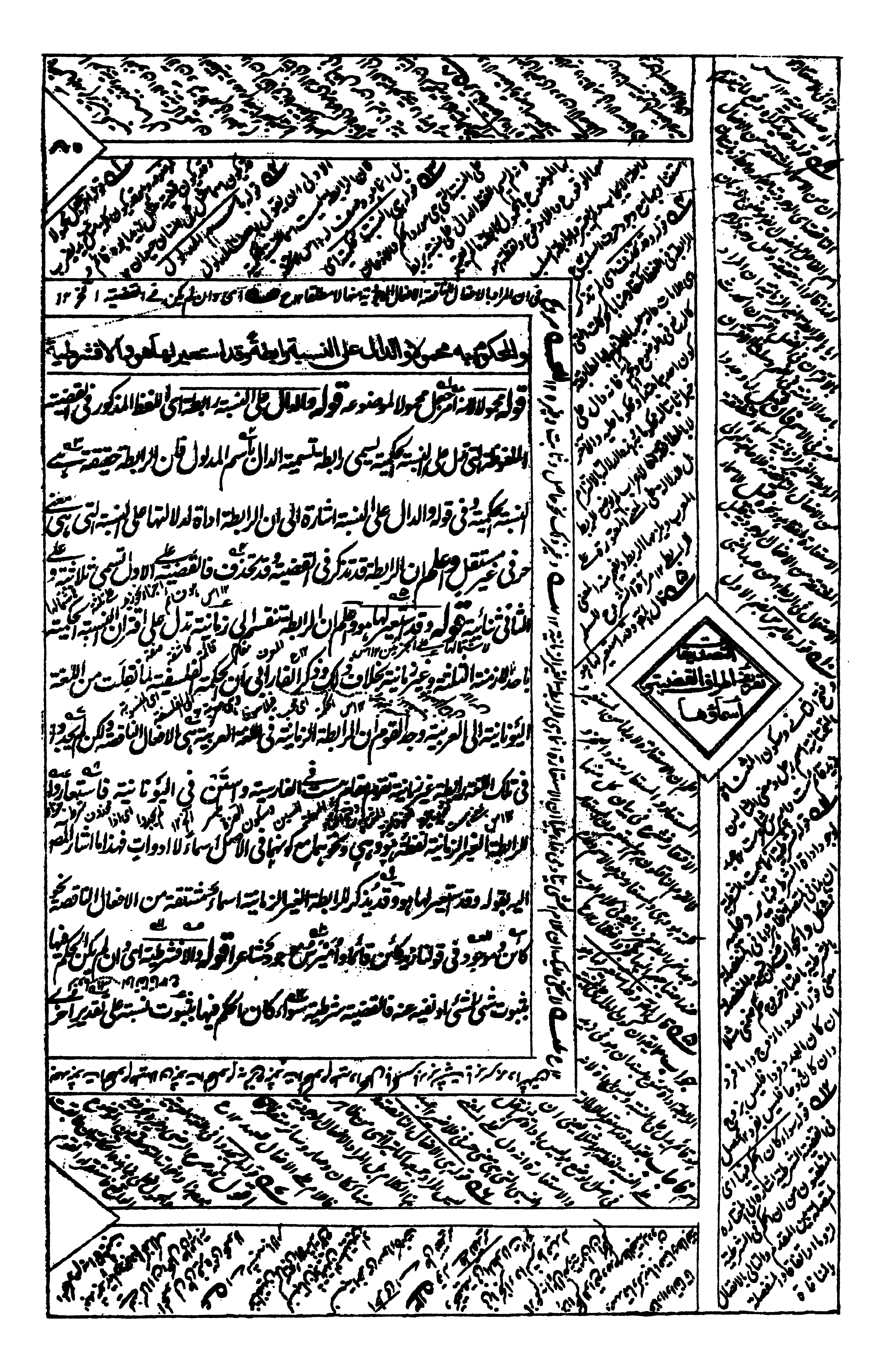

التركيب
للصفحة المهندسة



وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ **فصل** في التصديقات القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعا

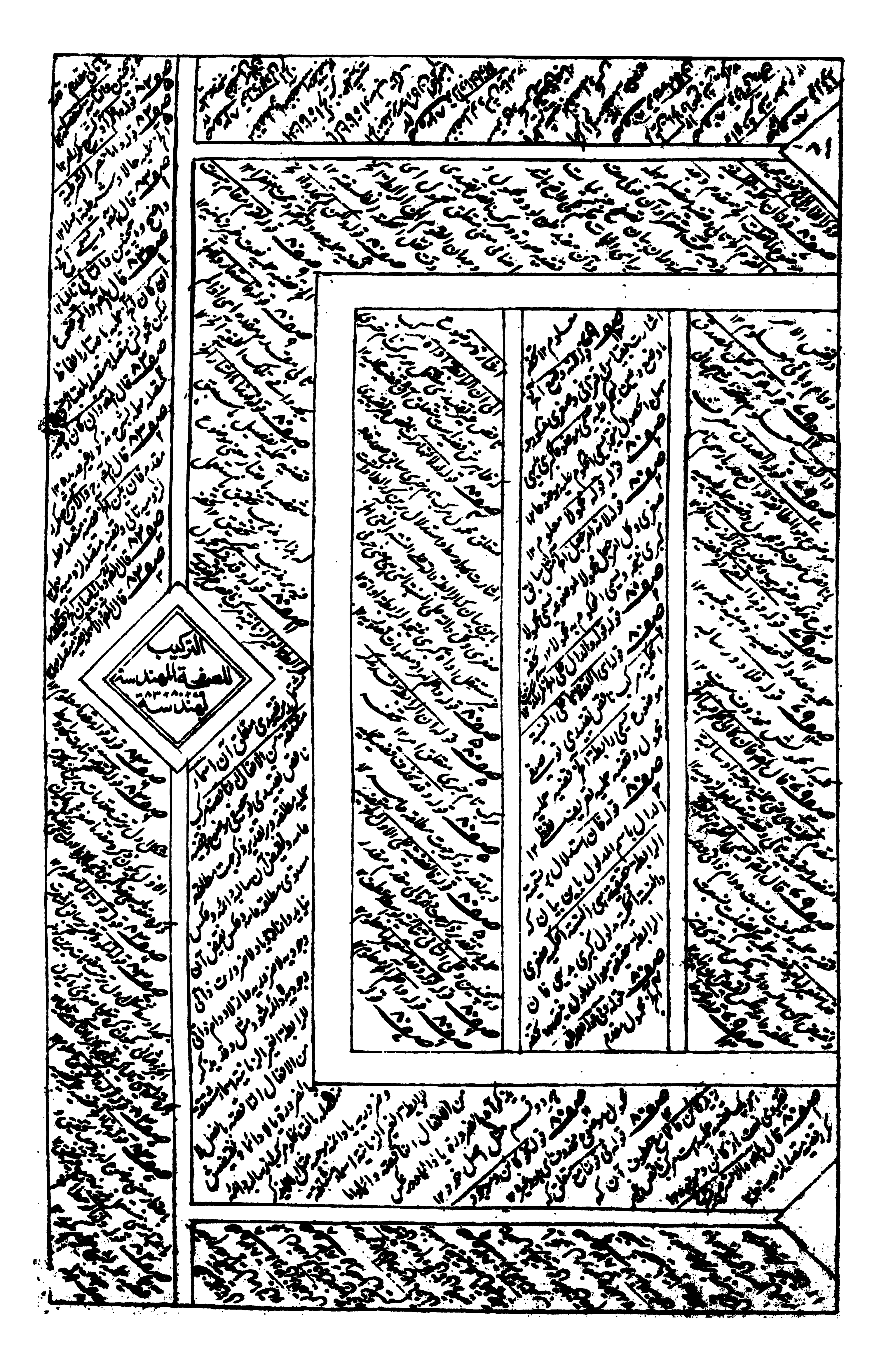
التصديقات
تعريف القضية وتقسيمها واقسامها

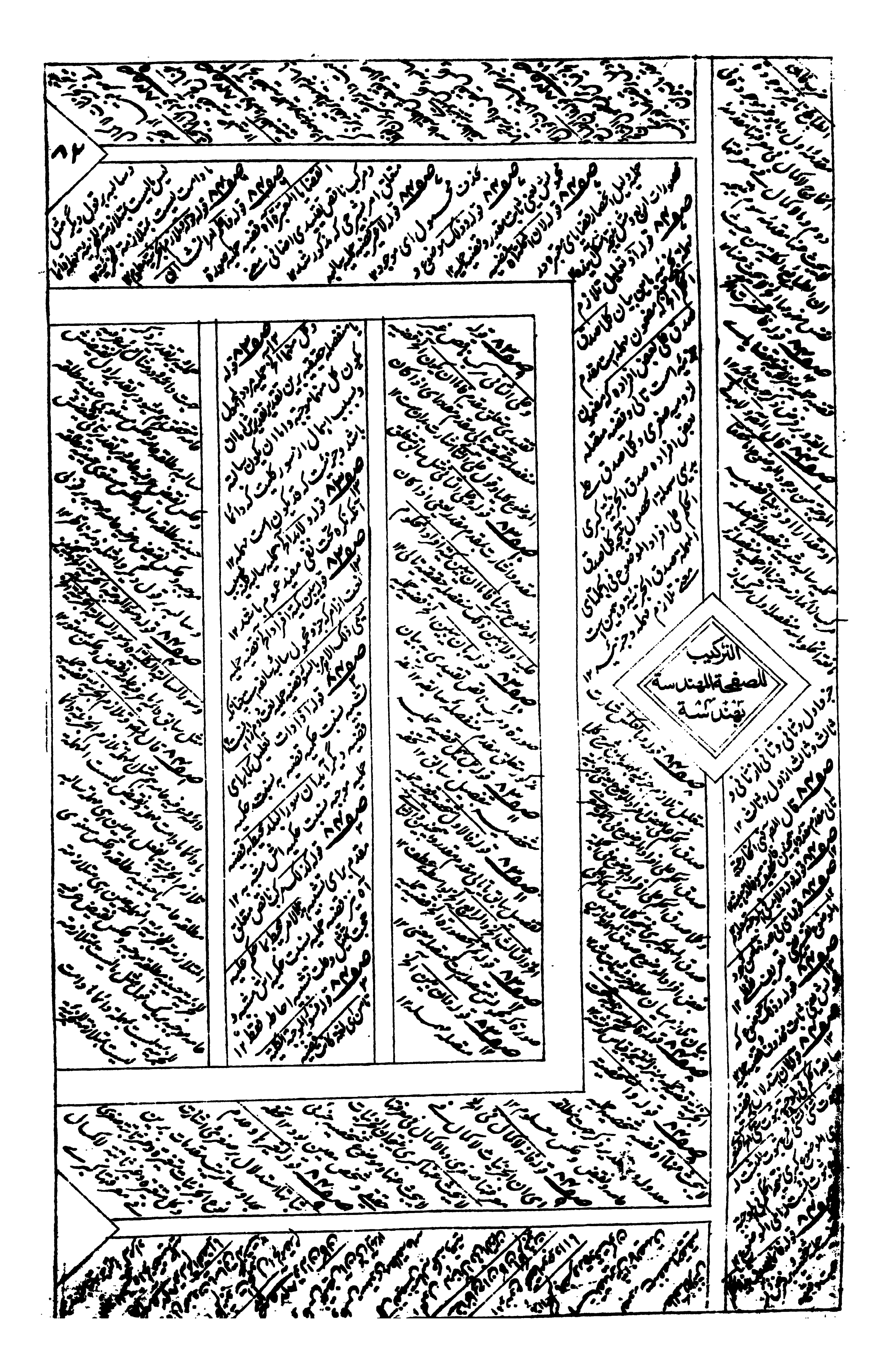
بعض المتاخرين **قوله** وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم هذا اشارة الى اجازة المتقدمون حيث جوزوا ان يجوز التعريف بالذاتي الاعم كتعريف الانسان بالحيوان فيكون حدا ناقصا او بالعرض الاعم كتعريفه بالماشي فيكون رسما ناقصا بل جوزوا التعريف بالعرض الاخص ايضا كتعريف الحيوان بالضاحك لكن المصنف لم يعتد به لزعمه انه تعريف بالاخفى وهو غير جائز اصلا **قوله** كاللفظي اي كما اجيز في التعريف اللفظي بان يكون اعم كقولهم السعدانة نبت **قوله** تفسير مدلول اللفظ اي تعيين مسمى اللفظ من بين المعاني المخزونة في الخاطر فليس فيه تحصيل مجهول من معلوم كما في المعرف الحقيقي فافهم **قوله** القضية قول القول في عرف هذا الفن يقال للمركب سواء كان مركبا معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة **قوله** يحتمل الصدق والكذب الصدق هو مطابقة الواقع والكذب عدم المطابقة له وبهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور **قوله** موضوعا لانه وضع ويعين ليحكم عليه



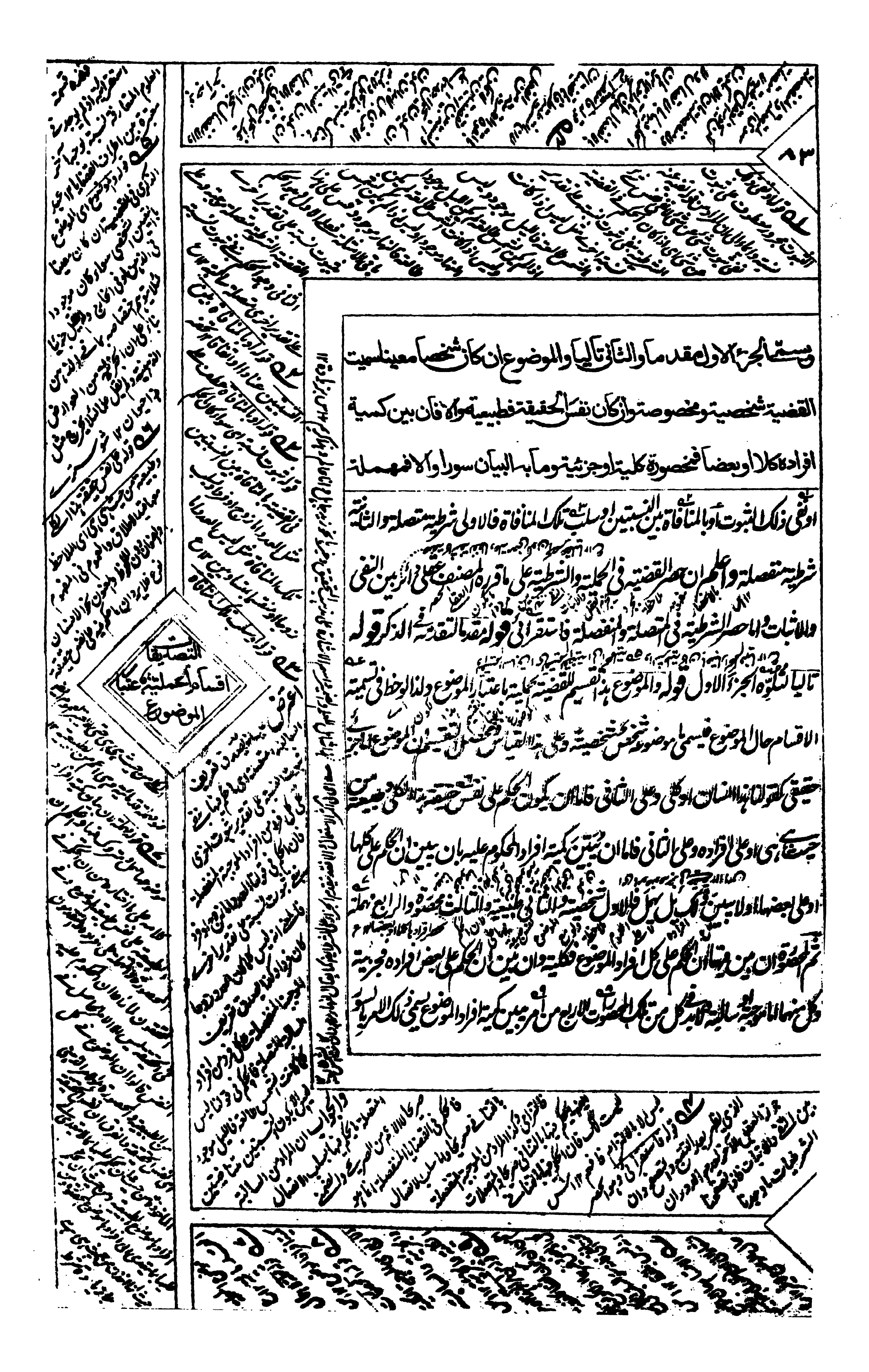
والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة وقد استعير لها هو والا فشرطية

قوله محمولا لانه امر حمل على الموضوع قوله والدال على النسبة رابطة اى اللفظ المذكور فى القضية الملفوظة الذى يدل على النسبة الحكمية يسمى رابطة تسمية للدال باسم المدلول فان الرابطة حقيقة هى النسبة الحكمية وفى قوله والدال على النسبة اشارة الى ان الرابطة اداة لدلالتها على النسبة التى هى معنى حرفى غير مستقل واعلم ان الرابطة قد تذكر فى القضية وقد تحذف فالقضية على الاول تسمى ثلاثية وعلى الثانى ثنائية قوله وقد استعير لها هو اعلم ان الرابطة تنقسم الى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية باحد الازمنة الثلثة وغير زمانية بخلاف ذلك وذكر الفارابى ان الكتب الفلسفية لما نقلت من اللغة اليونانية الى العربية وجد القوم ان الرابطة الزمانية فى اللغة العربية هى الافعال الناقصة لكن لم يجدوا فى تلك اللغة رابطة غير زمانية تقوم مقام است فى الفارسية وهست فى اليونانية فاستعاروا للرابطة الغير الزمانية لفظة هو وهى ونحوهما مع كونها فى الاصل اسماء لا ادوات فهذا ما اشار المصنف اليه بقوله وقد استعير لها هو وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية اسماء مشتقة من الافعال الناقصة نحو كائن وموجود فى قولنا زيد كائن قائما او [illegible] قوله والا فشرطية اى ان لم يكن الحكم فيها بثبوت شىء لشىء او نفيه عنه فالقضية شرطية سواء كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى





الترکیب
للصفحة الهندسة



التصدیقات

اقسام الحملیة باعتبار الموضوع

وسمی الجزء الاول مقدما والثانی تالیا والموضوع ان کان شخصا معینا سمیت القضیة شخصیة ومخصوصة وان کان نفس الحقیقة فطبیعیة والا فان بین کمیة افراده کلا او بعضا فمحصورة کلیة او جزئیة وما به البیان سورا والا فمهملة

او نفی ذلک الثبوت او بالمنافاة بین النسبتین او سلب تلک المنافاة فالاولی شرطیة متصلة والثانیة شرطیة منفصلة واعلم ان حصر القضیة فی الحملیة والشرطیة علی ما قرره المصنف عقلی دائر بین النفی والاثبات واما حصر الشرطیة فی المتصلة والمنفصلة فاستقرائی قوله مقدما لتقدمه فی الذکر قوله تالیا لتلوه الجزء الاول قوله والموضوع هذا تقسیم للقضیة الحملیة باعتبار الموضوع ولذا لوحظ فی تسمیة الاقسام حال الموضوع فیسمی ما موضوعه شخص شخصیة وعلی هذا القیاس وتحصیل التقسیم ان الموضوع اما جزئی حقیقی کقولنا هذا انسان او کلی وعلی الثانی فاما ان یکون الحکم علی نفس حقیقته الکلی من حیث هی او علی افراده وعلی الثانی فاما ان یبین کمیة افراد المحکوم علیه بان یبین ان الحکم علی کلها او علی بعضها او لا یبین بل یهمل فالاول شخصیة والثانی طبیعیة والثالث محصورة والرابع مهملة ثم المحصورة ان بین فیها ان الحکم علی کل افراد الموضوع فکلیة وان بین ان الحکم علی بعض افراده فجزئیة وکل منهما اما موجبة او سالبة فلابد فی کل من تلک المحصورات الاربع من امر یبین کمیة افراد الموضوع یسمی ذلک الامر سورا



وتلازم الجزئيتين لابد في الموجبة من وجود الموضوع اما

محققا فهي الخارجية او مقدرا فالحقيقية او ذهنا فالذهنية

احد سور البلد لو كما ان سور البلد محيط به كذلك السور الامر محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع فسور الموجبة الكلية كل

ولام الاستغراق وما يفيد معناهما من اي لغة كانت وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الكلية

لا شيء ولا واحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس وما يفيدها قوله وتلازم الجزئيتين

واعلم ان القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الاربع لا غير وذلك لان المهملة والجزئية متلازمتان في كما صدق

الحكم على افراد الموضوع في الجملة صدق على بعض افراده وبالعكس فالمهملة مندرجة تحت الجزئية والشخصية لا يبحث

عنها بخصوصها فانه لا كمال في معرفة الجزئيات لتغيرها وعدم ثباتها بل انما يبحث عنها في ضمن المحصورات

التي يحكم فيها على الاشخاص اجمالا والطبيعية لا يبحث عنها في العلوم اصلا فان الطبائع الكلية من حيث نفس مفهومها

كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحققها في ضمن الاشخاص غير موجودة في الخارج فلا كمال في معرفة احوالها فانحصرت

القضايا المعتبرة في المحصورات الاربع قوله لابد في الموجبة اي في صدقها من وجود الموضوع وذلك لان الحكم في الموجبة

بثبوت شيء لشيء وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له يعني الموضوع فانما يصدق هذا الحكم اذا كان الموضوع محققا موجودا في

الخارج ان كان الحكم بثبوت المحمول هناك او في الذهن كذلك ثم القضايا الحملية المعتبرة باعتبار وجود موضوعها ثلثة اقسام

القضية
اقسام الحملية باعتبار
الموضوع



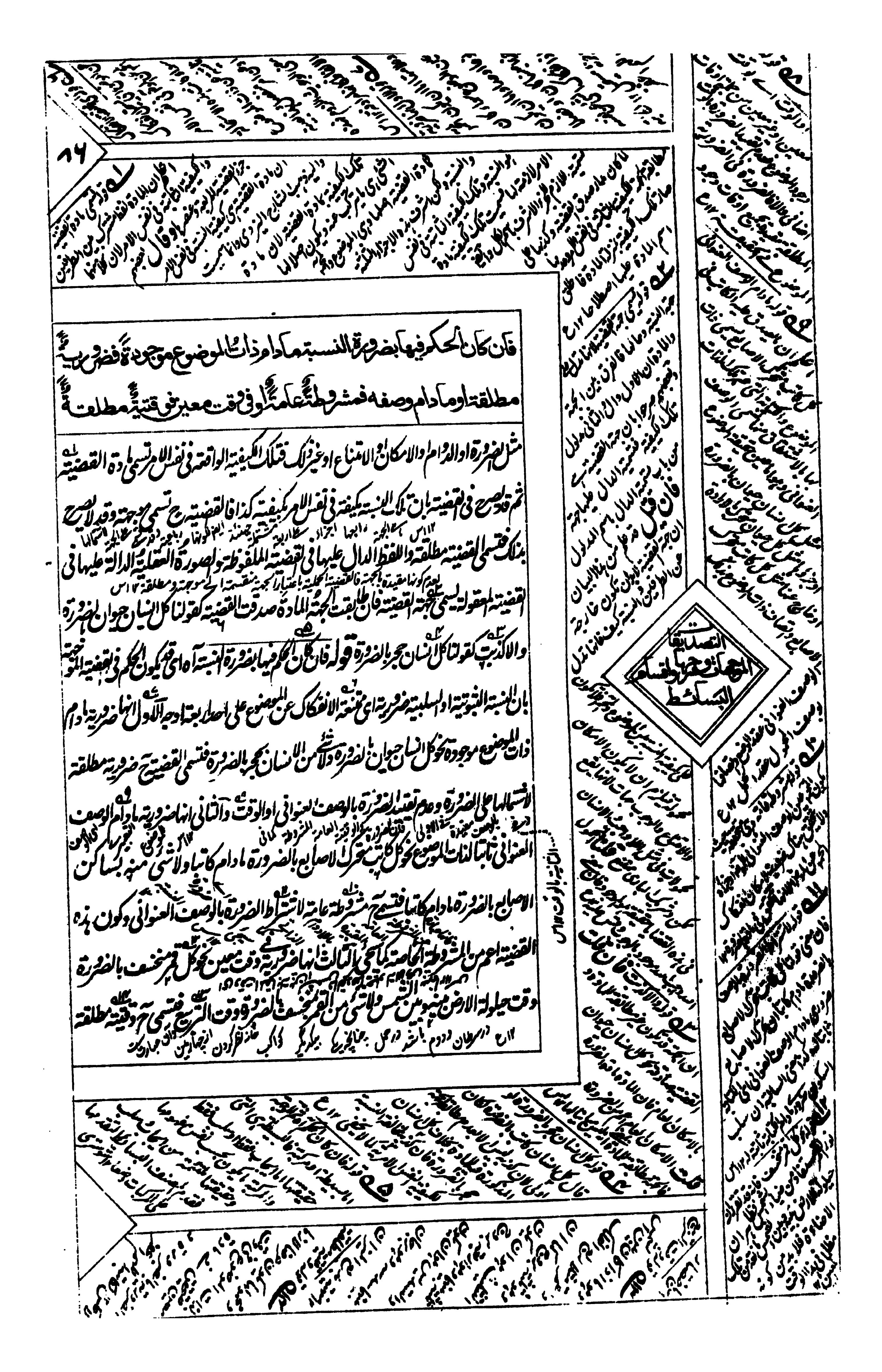
التصديق
اقسام الحملية باعتبار حرف السلب

وقد يجعل حرف السلب جزءا من جزء فتسمى معدولة والا فمحصلة وقد يصرح بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة والا فمطلقة

لان الحكم فيها اما على الموضوع الموجود في الخارج محققا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل انسان موجود في الخارج حيوان في الخارج واما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل ما لو وجد في الخارج كان انسانا فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان وهذا الوجود المقدر انما اعتبروه في الافراد الممكنة الممتنعة كافراد اللاشيء وشريك الباري واما على الموضوع الموجود في الذهن كقولك شريك الباري ممتنع بمعنى ان كل ما لو وجد في العقل وفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها افراد ممكنة التحقق في الخارج قوله حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشار كهما في معنى السلب

بل في الذهن ايضا وان كانت ههنا افراد ذهنية بالفرض والتقدير

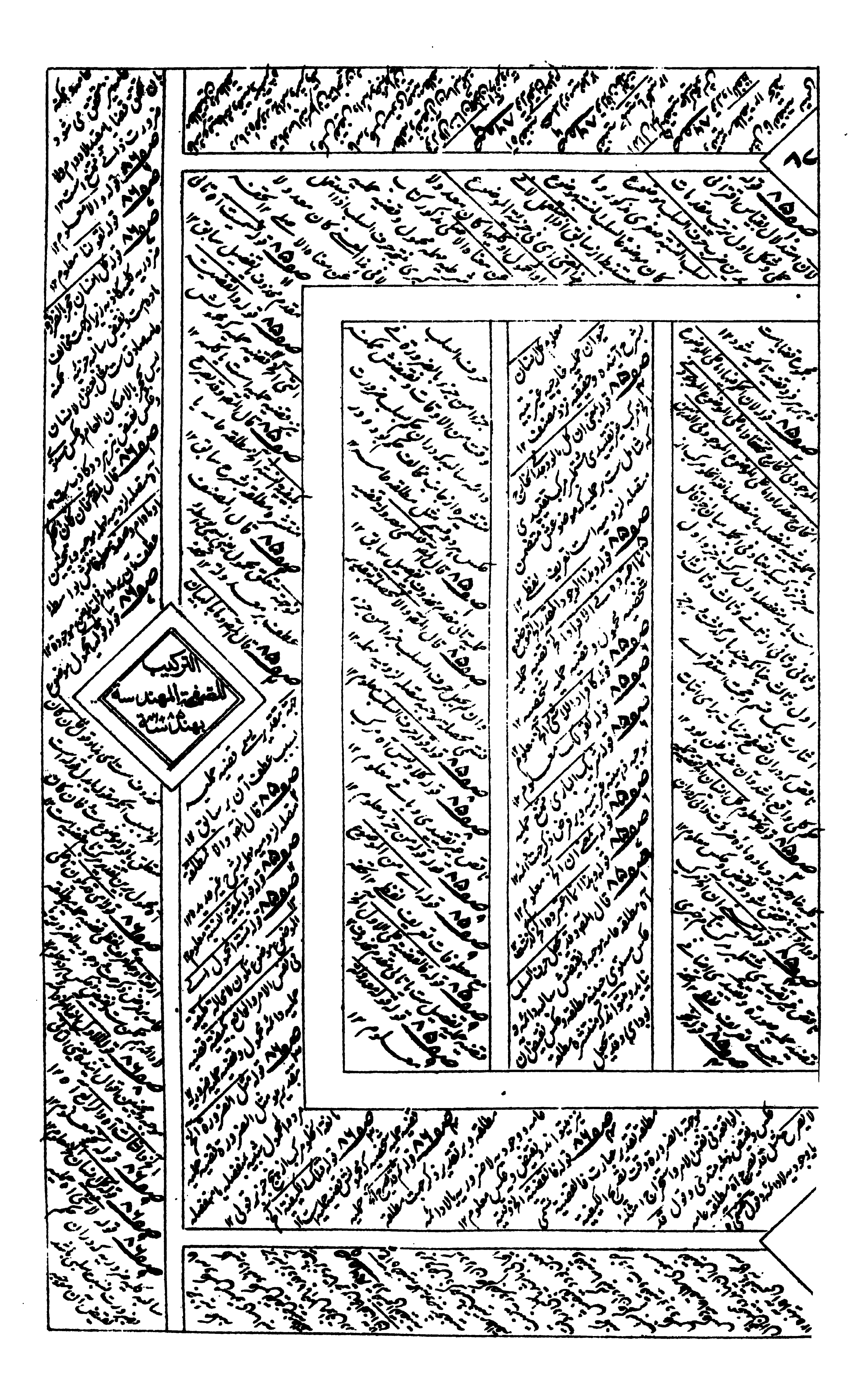
قوله من جزء اي من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع وعلى الثاني معدولة المحمول وعلى الثالث معدولة الطرفين قوله معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل لا في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلي فسميت القضية التي هذا الحرف جزء من جزئها معدولة والتسمية الكل باسم الجزء والقضية التي لا يكون حرف السلب جزءا من طرفيها تسمى محصلة قوله بكيفية النسبة آه نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت ايجابية او سلبية تكون لا محالة متكيفة في نفس الامر والواقع بكيفية

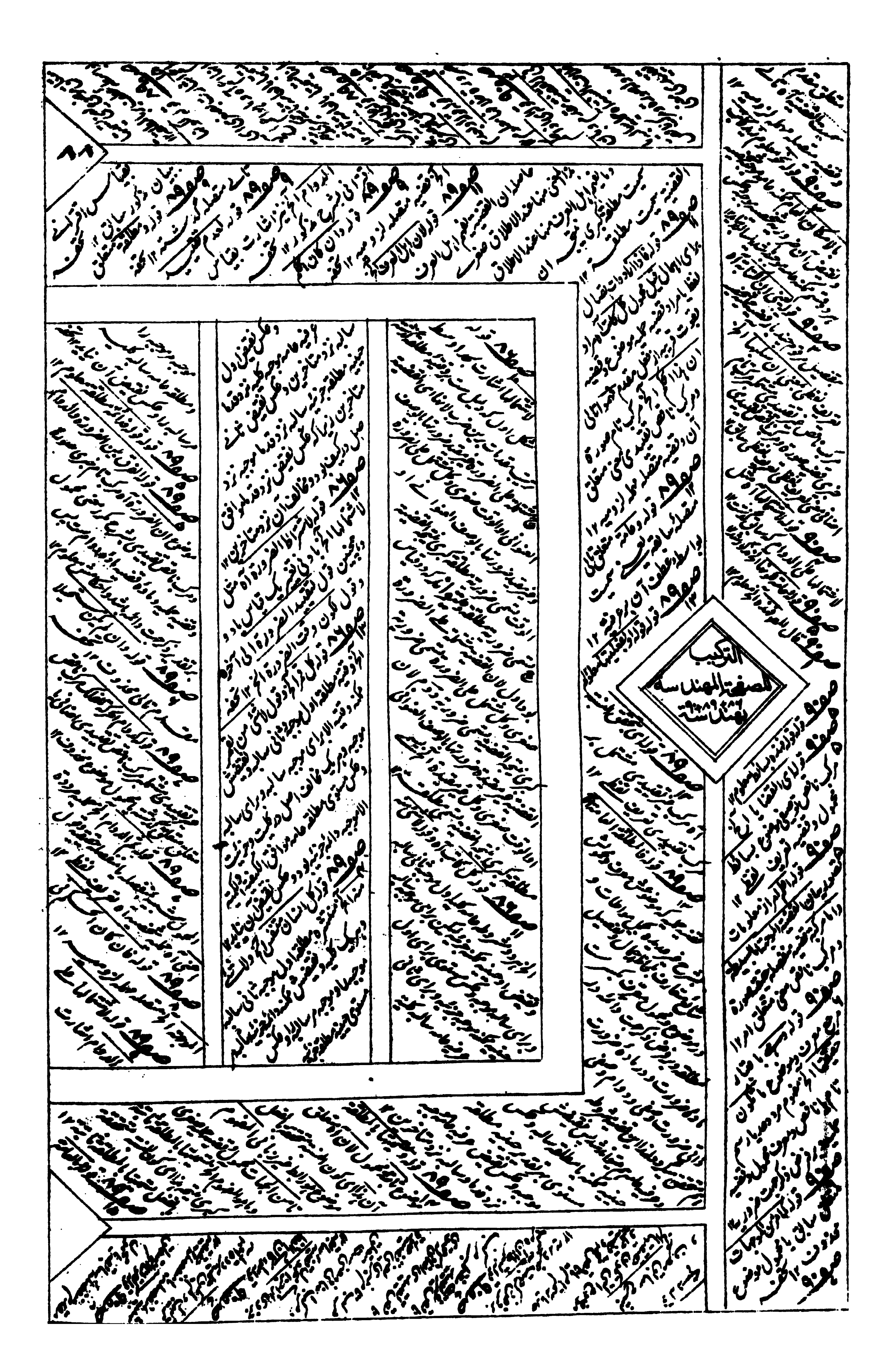


فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقة او ما دام وصفه فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة

مثل الضرورة او الدوام والامكان او الامتناع او غير ذلك فتلك الكيفية الواقعة في نفس الامر تسمى مادة القضية ثم قد يصرح في القضية بان تلك النسبة مكيفة في نفس الامر بكيفية كذا فالقضية ح تسمى موجهة وقد لا يصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة يسمى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة والا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة قوله فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة آه اي قد يكون الحكم في القضية الموجهة بان النسبة الثبوتية او السلبية ضرورية اي ممتنعة الانفكاك عن الموضوع على احد اربعة اوجه الاول انها ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فتسمى القضية ح ضرورية مطلقة لاشتمالها على الضرورة وعدم تقييد الضرورة بالوصف العنواني او الوقت والثاني انها ضرورية ما دام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا ولا شيء منه بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا فتسمى ح مشروطة عامة لاشتراط الضرورة بالوصف العنواني وكون هذه القضية اعم من المشروطة الخاصة كما سيجيء والثالث انها ضرورية في وقت معين نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع فتسمى ح وقتية مطلقة

التصديقات
الموجهات وحصرها واقسام
البسائط


التركيب
الصفحة المهندسة
بهندشاة



التركيب
الصفحة المهندسة



الموجهات وشرحها واقسام البسائط

اوغير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها ما دام الذات فدائمة مطلقة او ما دام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة

لتقييد الضرورة بالوقت وعدم تقييد القضية باللادوام الرابع انها ضرورية في وقت من الاوقات كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما ولا شئ منه بمتنفس بالضرورة وقتا ما فتسمى منتشرة مطلقة لكون وقت الضرورة فيها منتشرا اي غير معين وعدم تقييد القضية باللادوام قوله فدائمة مطلقة الفرق بين الضرورة والدوام ان الضرورة هي استحالة انفكاك شئ عن شئ والدوام عدم انفكاكه عنه وان لم يكن مستحيلا كدوام الحركة للفلك ثم الدوام اعني عدم انفكاك النسبة الايجابية والسلبية عن الموضوع اما ذاتي او وصفي فان كان الحكم في الموجهة بالدوام الذاتي اي بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة سميت القضية دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام بالوصف العنواني وان كان الحكم بالدوام الوصفي اي بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع ما دام الوصف العنواني ثابتا لتلك الذات سميت عرفية لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى من القضية السالبة بل من الموجبة ايضا عند الاطلاق فاذا قيل كل كاتب متحرك الاصابع فهموا ان هذا الحكم ثابت ما دام كاتبا وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة التي سيجئ ذكرها قوله او بفعليتها اي تحقق النسبة بالفعل فالمطلقة العامة هي التي حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل اي احد الازمنة الثلثة وتسميتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضية عند اطلاقها وعدم تقييدها بالضرورة بالدوام او غير ذلك من الجهات وبالعامة لكونها اعم من الوجودية اللادائمة واللاضرورية على ما سيجئ

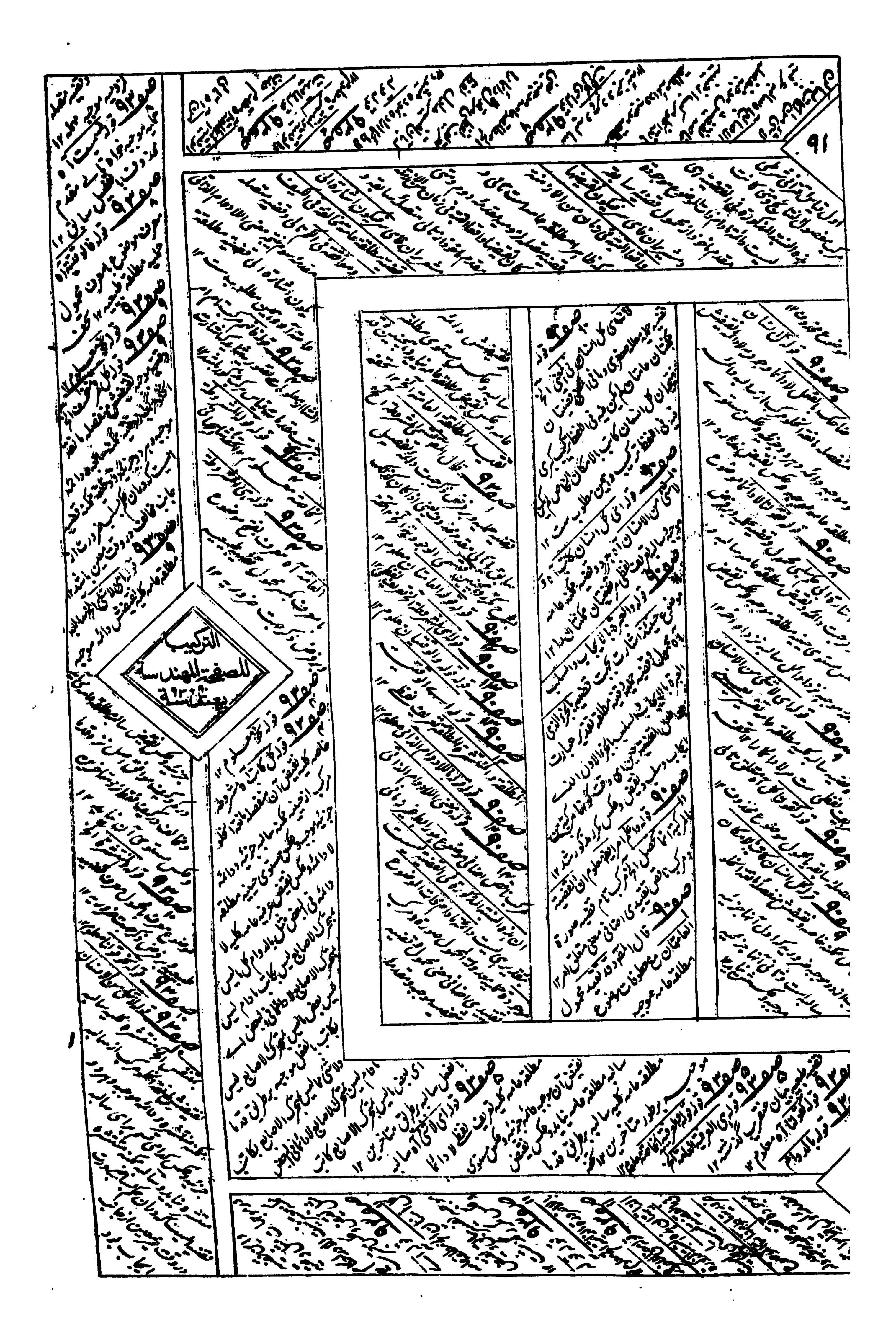
التصديقات الموجهات شرح وأقسام البسائط

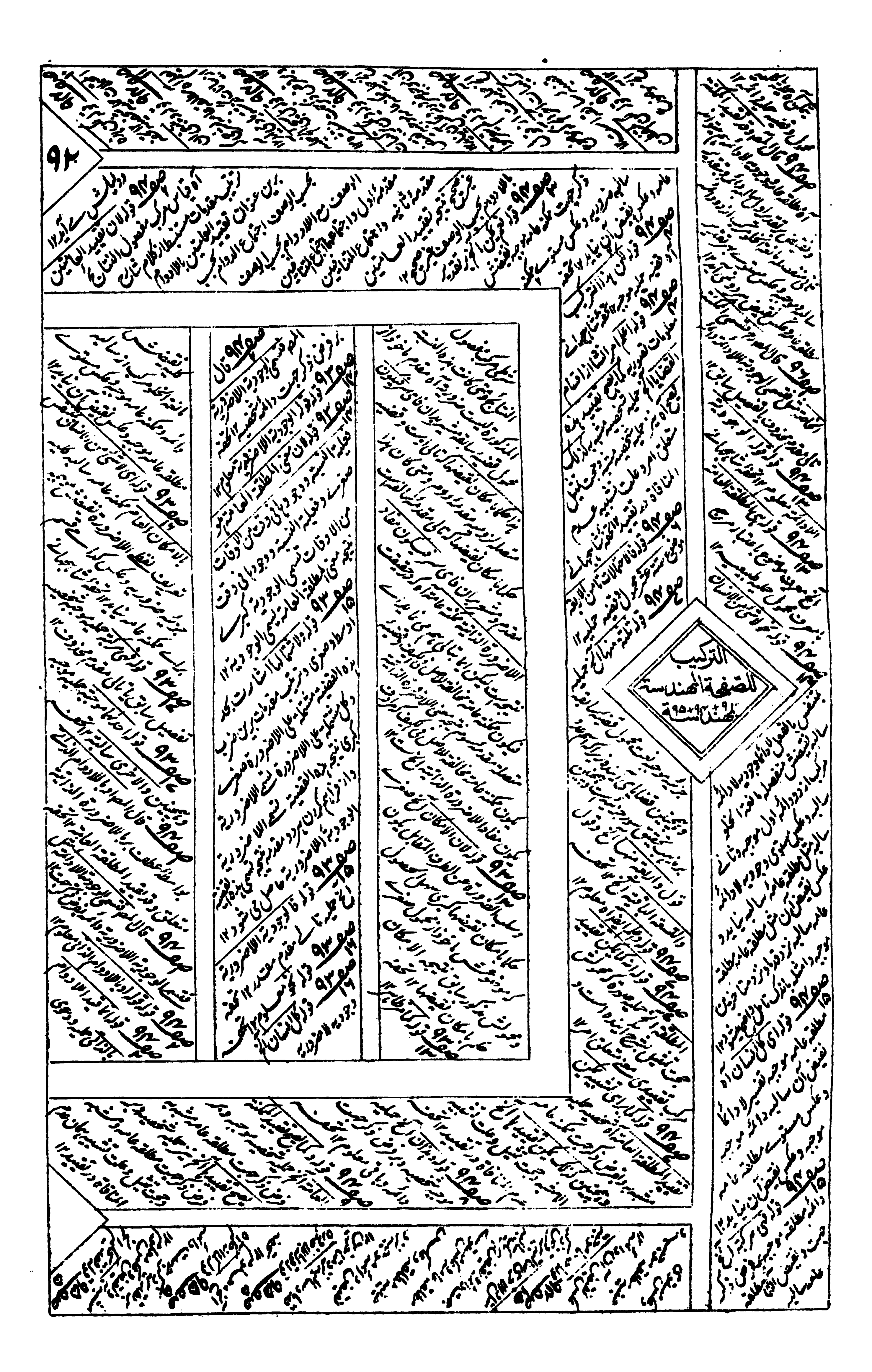
قوله فيكون نقيضها أي نقيض تلك النسبة واقعا في زمان من الأزمنة وهذا ع

أو بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط
وقد تقيد العامتان والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي

قوله أو بعدم ضرورة خلافها أي أو حكم في القضية بأن خلاف النسبة المذكورة فيها ليس بضروري نحو قولنا زيد كاتب بالامكان العام يعني أن الكتابة غير مستحيلة المعنى أن سلبها عنه ليس بضروري سميت القضية ممكنة لاشتمالها على الامكان وهو سلب الضرورة وعامة لكونها أعم من الممكنة الخاصة قوله فهذه بسائط أي القضايا الثمانية المذكورة من جملة الموجهات بسائط اعلم أن القضية الموجهة إما بسيطة وهي التي تكون حقيقتها إما ايجابا فقط أو سلبا فقط كما مر من الموجهات الثمانية وإما مركبة وهي التي تكون حقيقتها مركبة من ايجاب وسلب بشرط أن يكون الجزء الثاني فيها مذكورا بعبارة مستقلة سواء كان في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما فقولنا لا دائما اشارة الى حكم سلبي أي لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل أو لم يكن في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان أي كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام والعبرة في الايجاب والسلب بالجزء الاول الذي هو اصل القضية واعلم أيضا أن القضية المركبة انما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد مثل اللادوام واللاضرورة قوله العامتان أي المشروطة العامة والعرفية العامة قوله والوقتيتان أي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة قوله باللادوام الذاتي ومعنى اللادوام الذاتي أن النسبة المذكورة في القضية ليست دائمة ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون نقيضها

وإذا لم تكن دائمة فيكون سلب الكتابة واقعا في زمان من الأزمنة البتة فان سلب الكتابة لو لم يكن واقعا بالفعل لزم أن يكون ثبوت الكتابة مستمرة هذا خلف ١٢ امس بزيادة

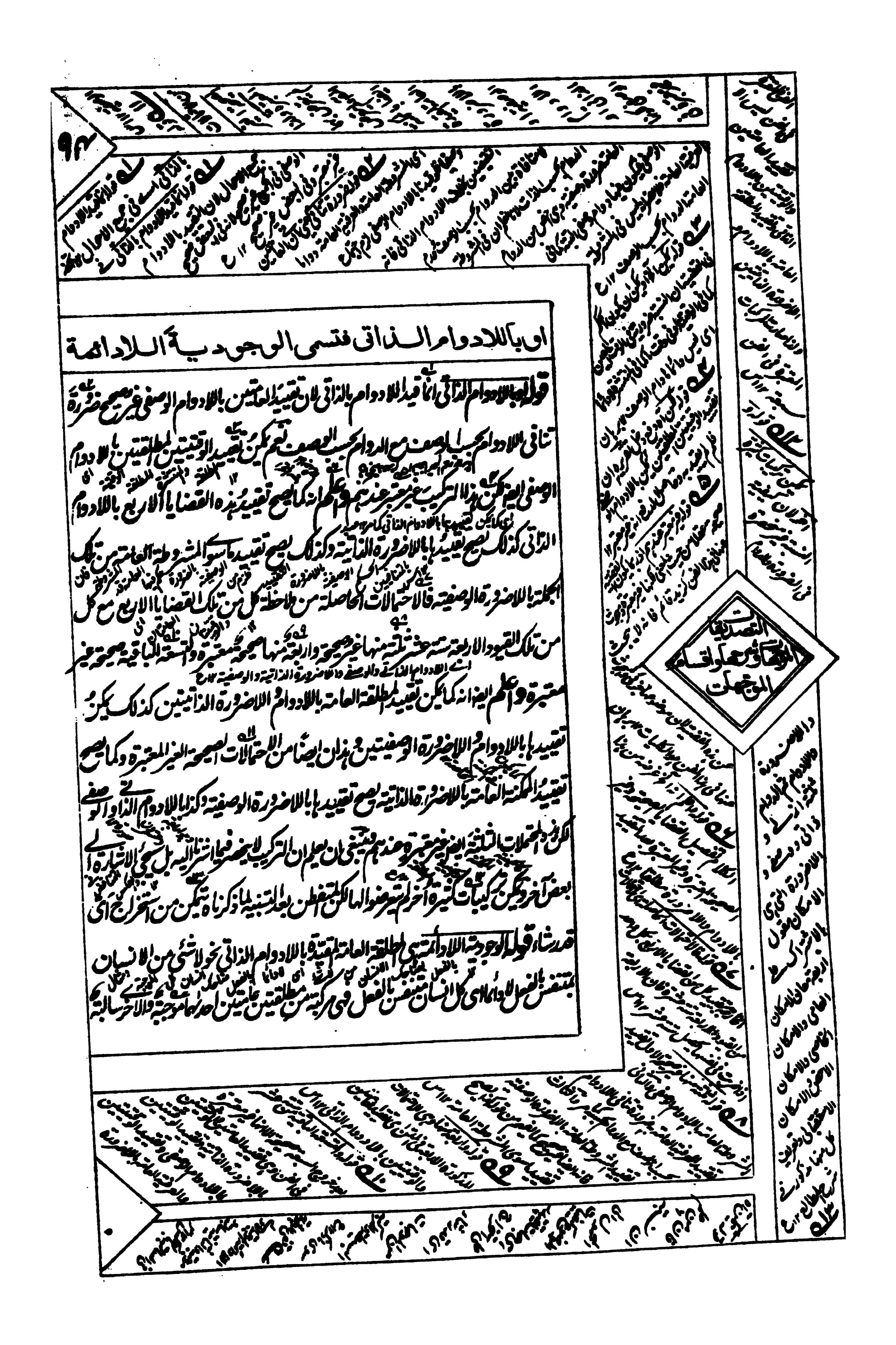

٩١
التركيب
للصفحة الهندسية
٩٣
بعشاشة





فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية

دائما بل في زمان من الازمنة الثلثة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف وموافقة في الكم فافهم قوله المشروطة الخاصة هي المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائما اى لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قوله والعرفية الخاصة هي العرفية العامة المقيدة باللادوام الذاتي كقولنا بالدوام لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لادائما اى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل قوله والوقتية والمنتشرة لما قيدت الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة باللادوام الذاتي حذف من اسميهما لفظ الاطلاق فسميت الاولى وقتية والثانية منتشرة فالوقتية هي الوقتية المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لادائما اى لاشئ من القمر بمنخسف بالفعل والمنتشرة هي المنتشرة المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو قولنا لاشئ من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما لادائما اى كل انسان متنفس بالفعل قوله باللاضرورة الذاتية معنى اللاضرورة الذاتية ان هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية مادام ذات الموضوع موجودة فيكون هذا حكما بامكان نقيضها لان الامكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر فيكون مفاد اللاضرورة الذاتية ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف قوله الوجودية اللاضرورية لان معنى المطلقة العامة هو فعلية النسبة ووجودها في وقت من الاوقات ولاشتمالها على اللاضرورة فالوجودية اللاضرورية هي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية نحو كل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة اى لاشئ من الانسان بمتنفس بالامكان العام فهي مركبة من مطلقة عامة وممكنة عامة احدهما موجبة والاخرى سالبة



او باللادوام الذاتي فتسمى الوجودية اللادائمة

قوله باللادوام الذاتي انما قيد اللادوام بالذاتي لان تقييد العامتين باللادوام الوصفي غير صحيح ضرورة
تنافي اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام
الوصفي ايضا لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم واعلم انه كما يصح تقييد هذه القضايا الاربع باللادوام
الذاتي كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية وكذلك يصح تقييد ما سوى المشروطة العامة من تلك
الجملة باللاضرورة الوصفية فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل من تلك القضايا الاربع مع كل
من تلك القيود الاربعة ستة عشر ثلثة منها غير صحيحة واربعة منها صحيحة معتبرة والتسعة الباقية صحيحة غير
معتبرة واعلم ايضا انه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين كذلك يمكن
تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيتين مع ان هذين ايضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة وكما يصح
تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية وكذا باللادوام الذاتي والوصفي
لكن هذه المحتملات الثلثة ايضا غير معتبرة عندهم وينبغي ان يعلم ان التركيب لا ينحصر فيما اشرنا اليه بل سيجي الاشارة الى
بعض آخر ويمكن تركيبات كثيرة اخر لم يتعرضوا لها لكن المتفطن بعد التنبيه لما ذكرناه يتمكن من استخراج اي
قدر شاء قوله الوجودية اللادائمة هي المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتي نحو لا شيء من الانسان
بمتنفس بالفعل لا دائما اي كل انسان متنفس بالفعل فهي مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والاخر سالبة



التصديقات الشرطية وتعريفها وتقسيمها

وقد تقيد الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما قيد بهما

فصل الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها

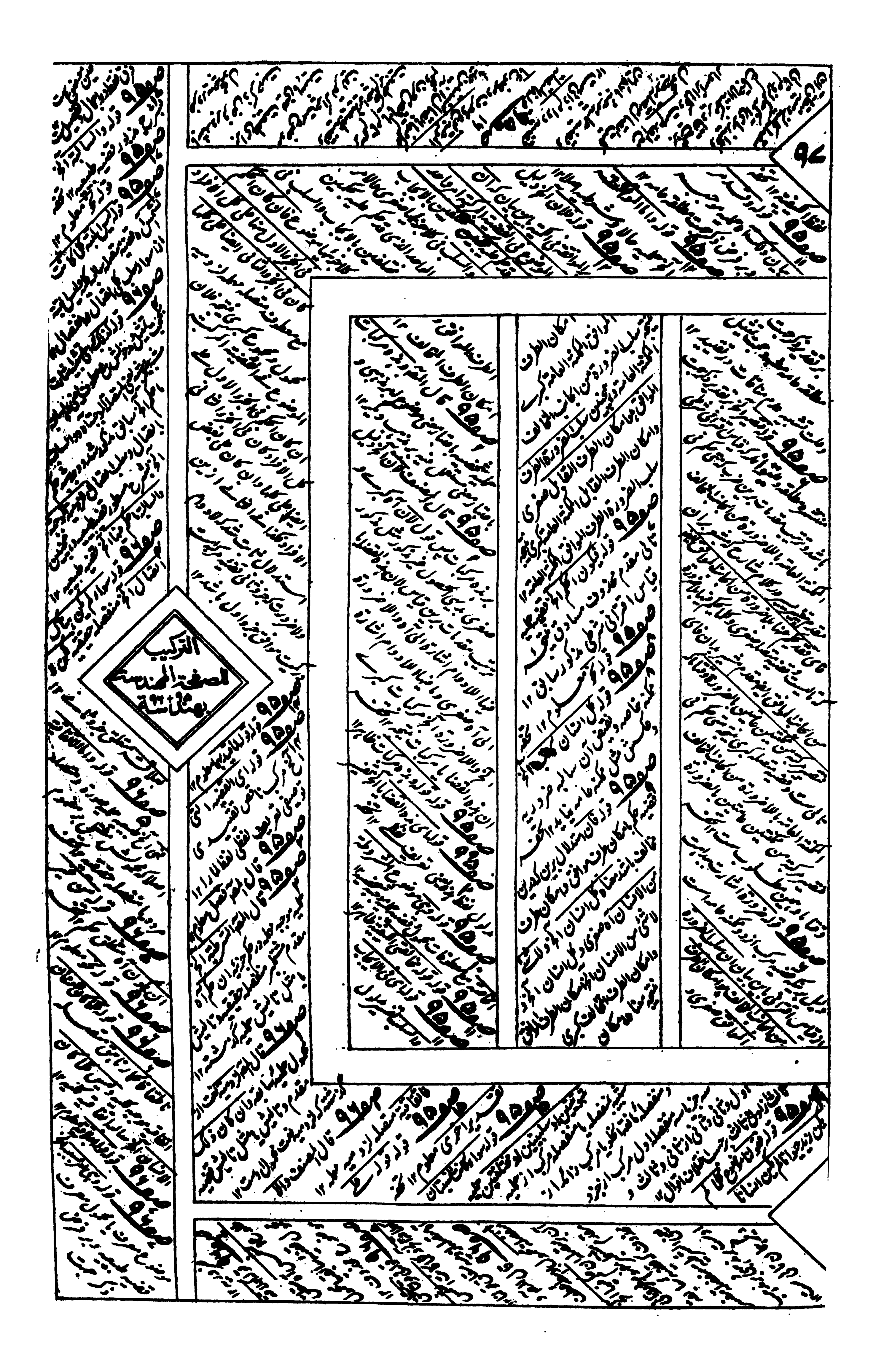
قوله باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا لانه حكم في الممكنة العامة باللاضرورة عن الجانب المخالف فقد حكم باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فصار القضية مركبة من ممكنتين عامتين ضرورتهما سلب الضرورة من الجانب المخالف هو امكان الطرف الموافق وسلب ضرورة الطرف الموافق هو امكان الطرف المقابل فيكون الحكم في القضية بامكان الطرف الموافق وامكان الطرف المقابل نحو كل انسان كاتب بالامكان الخاص فان معناه كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام **قوله** وهذه مركبات اي هذه القضايا السبع المذكورة وهي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة **قوله** مخالفتي الكيفية اي في الايجاب والسلب وقد مر بيان ذلك في بيان معنى اللادوام واللاضرورة واما الموافقة في الكلية والجزئية فلان الموضوع في القضية المركبة امر واحد تحكم عليه بحكمين مختلفين بالايجاب والسلب فان كان الحكم في الجزء الاول على كل الافراد كان في الجزء الثاني ايضا على كلها وان كان على البعض في الاول فكذا في الثاني **قوله** لما قيد بهما اي القضية التي قيدت بهما اي باللادوام واللاضرورة يعني اصل القضية **قوله** على تقدير اخرى سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فقولنا كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن انسانا متصلة موجبة فالمتصلة الموجبة ما حكم فيها باتصال نسبتين والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال نحو ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا

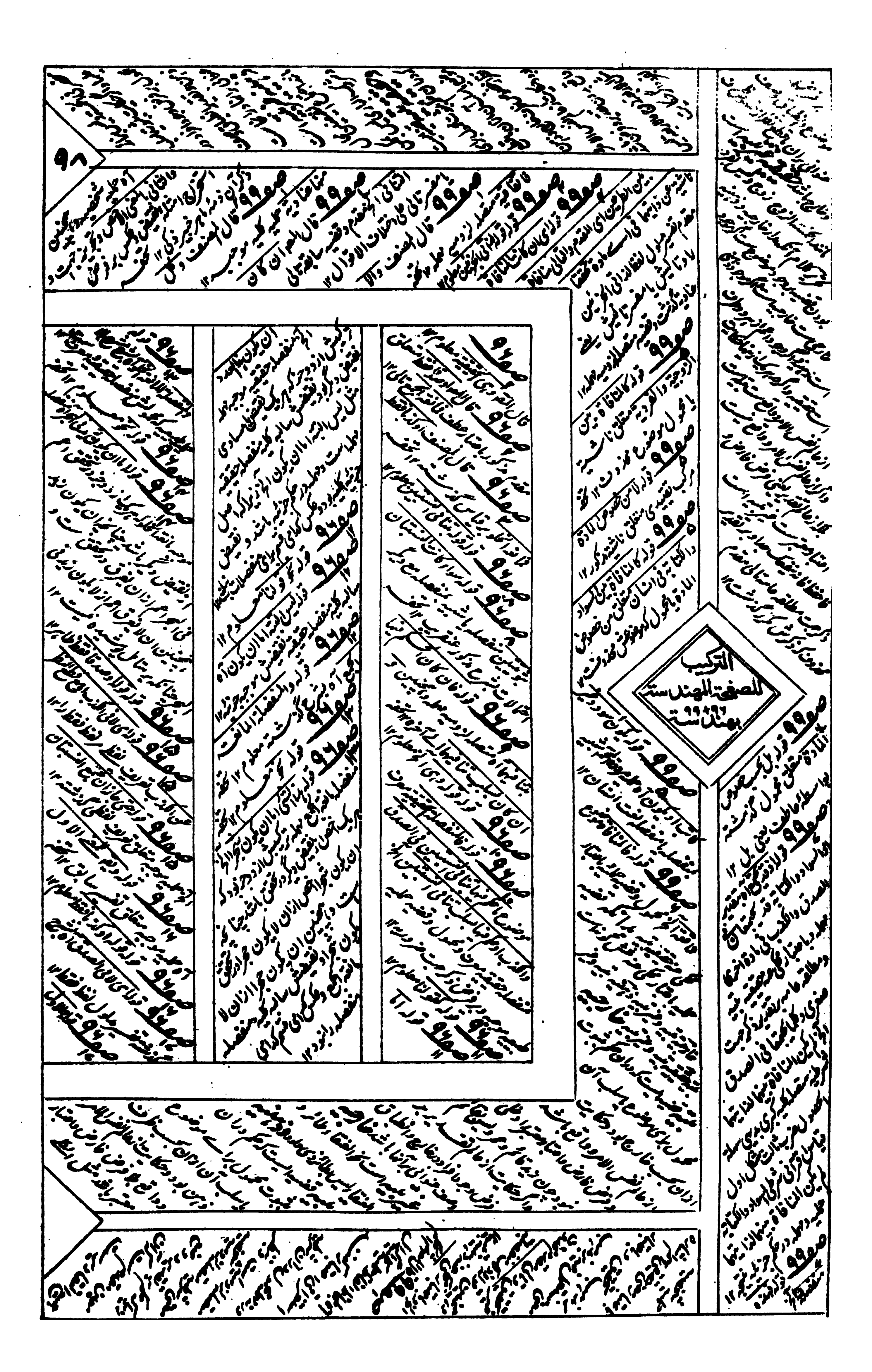


لزومية ان كان ذلك بعلاقة والا فاتفاقية ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما صدقا وكذبا معا وهي الحقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو

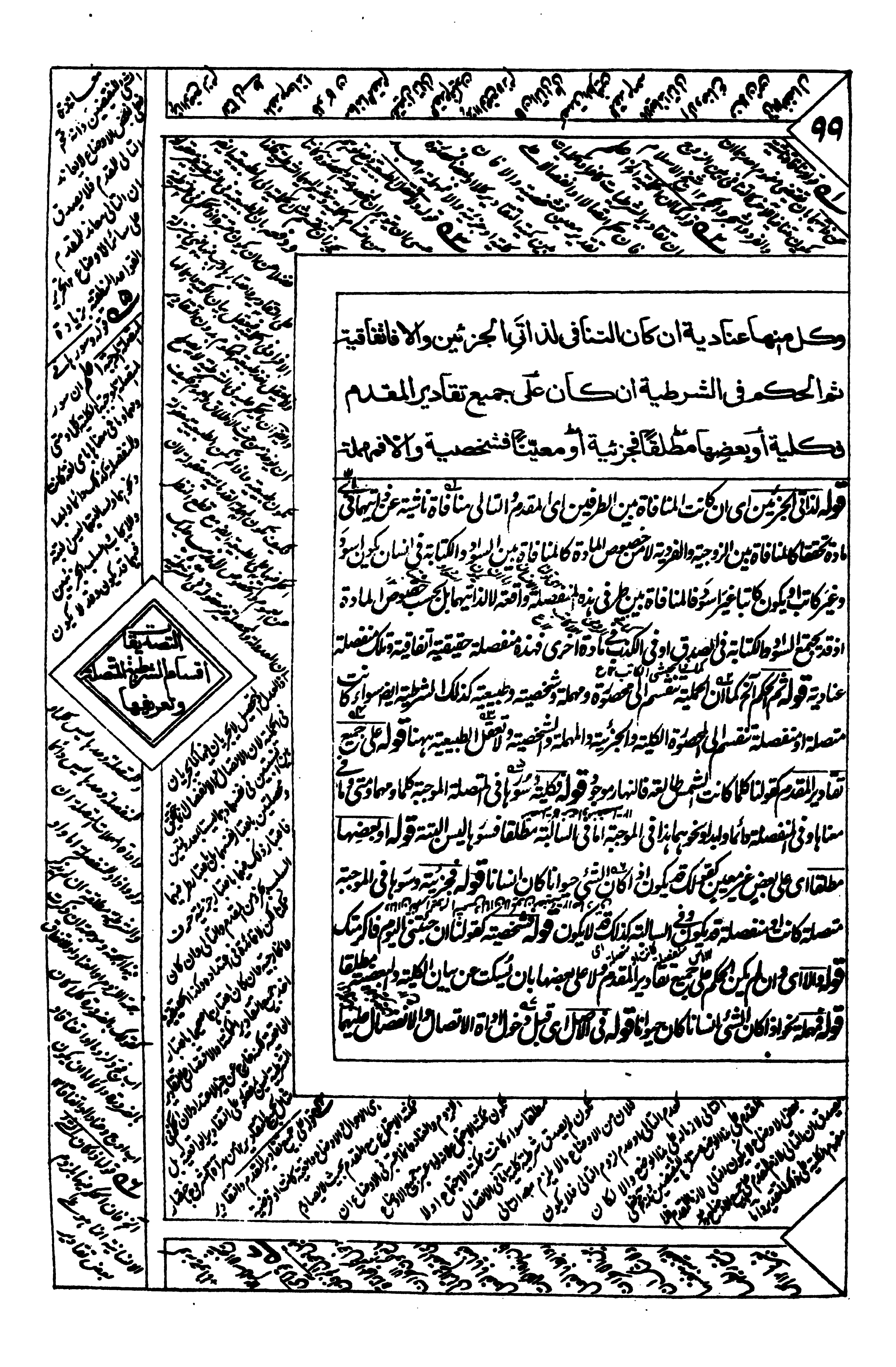
وكذلك اللزومية الموجبة ما حكم فيها بالاتصال بعلاقة والسالبة ما حكم فيها بانه ليس هناك اتصال بعلاقة سواء لم يكن هناك اتصال اصلا او كان لكن لا بعلاقة واما الاتفاقية فهي ما حكم فيها بمجرد الاتصال او نفيه من غير ان يكون ذلك مستندا الى العلاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وليس كلما كان الانسان ناطقا كان الفرس ناهقا قوله بعلاقة وهي امر بسببه يستصحب المقدم التالي كعلاقة طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله بتنافي النسبتين سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فان كان الحكم فيها بتنافيهما فهي منفصلة موجبة وان كان بسلب تنافيهما فهي منفصلة سالبة قوله وهي الحقيقية فالمنفصلة الحقيقية ما حكم فيها بتنافي النسبتين في الصدق والكذب كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا او حكم فيها بسلب تنافي النسبتين في الصدق والكذب نحو قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين والمنفصلة المانعة الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق فقط نحو هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا والمنفصلة المانعة الخلو ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الكذب فقط نحو اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق قوله او صدقا فقط اي لا في الكذب او مع قطع النظر عن الكذب حتى جاز ان تجتمع النسبتان في الكذب وان لا تجتمعا ويقال للمعنى الاول مانعة الجمع بالمعنى الاخص وللثاني بالمعنى الاعم قوله او كذبا فقط اي لا في الصدق او مع قطع النظر عن الصدق والاول مانعة الخلو بالمعنى الاخص والثاني بالمعنى الاعم

المنفصلة واقسامها وتعريفها


٩٧
التركيب



التركيب
الصفحة الهندسة
٩٦، ٩٩
الهندسة



وكل منهما عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزئين والا فاتفاقية
ثم الحكم في الشرطية ان كان على جميع تقادير المقدم
فكلية أو بعضها مطلقا فجزئية أو معينا فشخصية والا فمهملة

قوله لذاتي الجزئين اي ان كانت المنافاة بين الطرفين اي المقدم والتالي منافاة ناشئة عن ذاتيهما في مادة تحققا كالمنافاة بين الزوجية والفردية لا من خصوص المادة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود وغير كاتب او يكون كاتبا غير اسود فالمنافاة بين طرفي هذه المنفصلة واقعة لا لذاتيهما بل بحسب خصوص المادة اذ قد يجتمع السواد والكتابة في الصدق او في الكذب في مادة اخرى فهذه منفصلة حقيقية اتفاقية وتلك منفصلة عنادية قوله ثم الحكم الخ كما ان الحملية تنقسم الى محصورة ومهملة وشخصية وطبيعية كذلك الشرطية ايضا سواء كانت متصلة او منفصلة تنقسم الى المحصورة الكلية والجزئية والمهملة والشخصية ولا تعقل الطبيعية ههنا قوله على جميع تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله فكلية سورها في المتصلة الموجبة كلما ومهما ومتى ما ومعناها وفي المنفصلة دائما وابدا ونحوهما هذا في الموجبة اما في السالبة مطلقا فسورها ليس البتة قوله او بعضها مطلقا اي على بعض غير معين كقولك قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا قوله فجزئية وسورها في الموجبة متصلة كانت او منفصلة قد يكون وفي السالبة كذلك قد لا يكون قوله فشخصية كقولنا ان جئتني اليوم فاكرمتك قوله والا اي وان لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم ولا على بعضها بان يسكت عن بيان الكلية والبعضية مطلقا قوله فمهملة نحو اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا قوله في الآن اي قبل دخول اداة الاتصال والانفصال عليهما



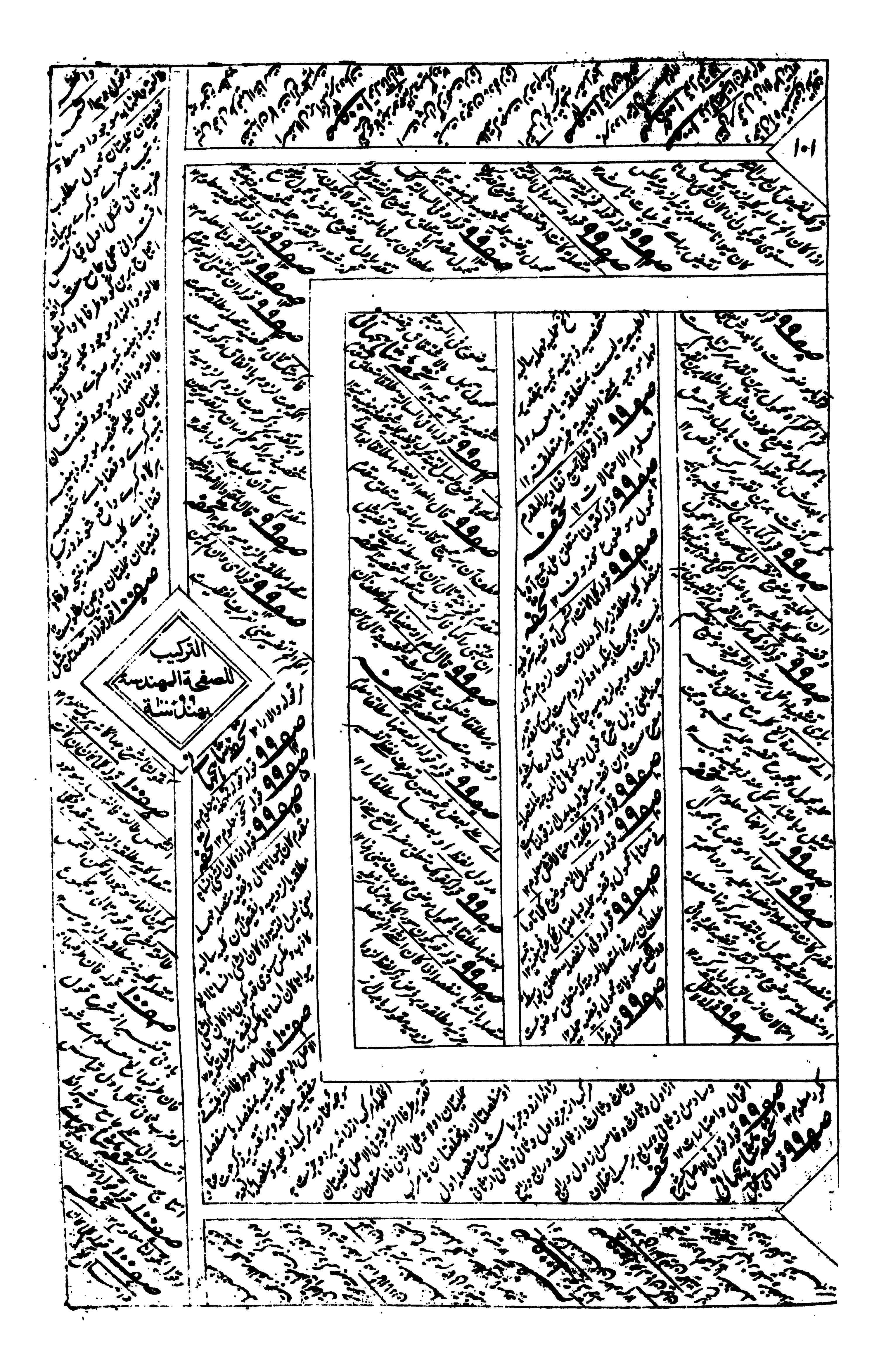
التصديقات حكم طرفي الشرطية و التناقض

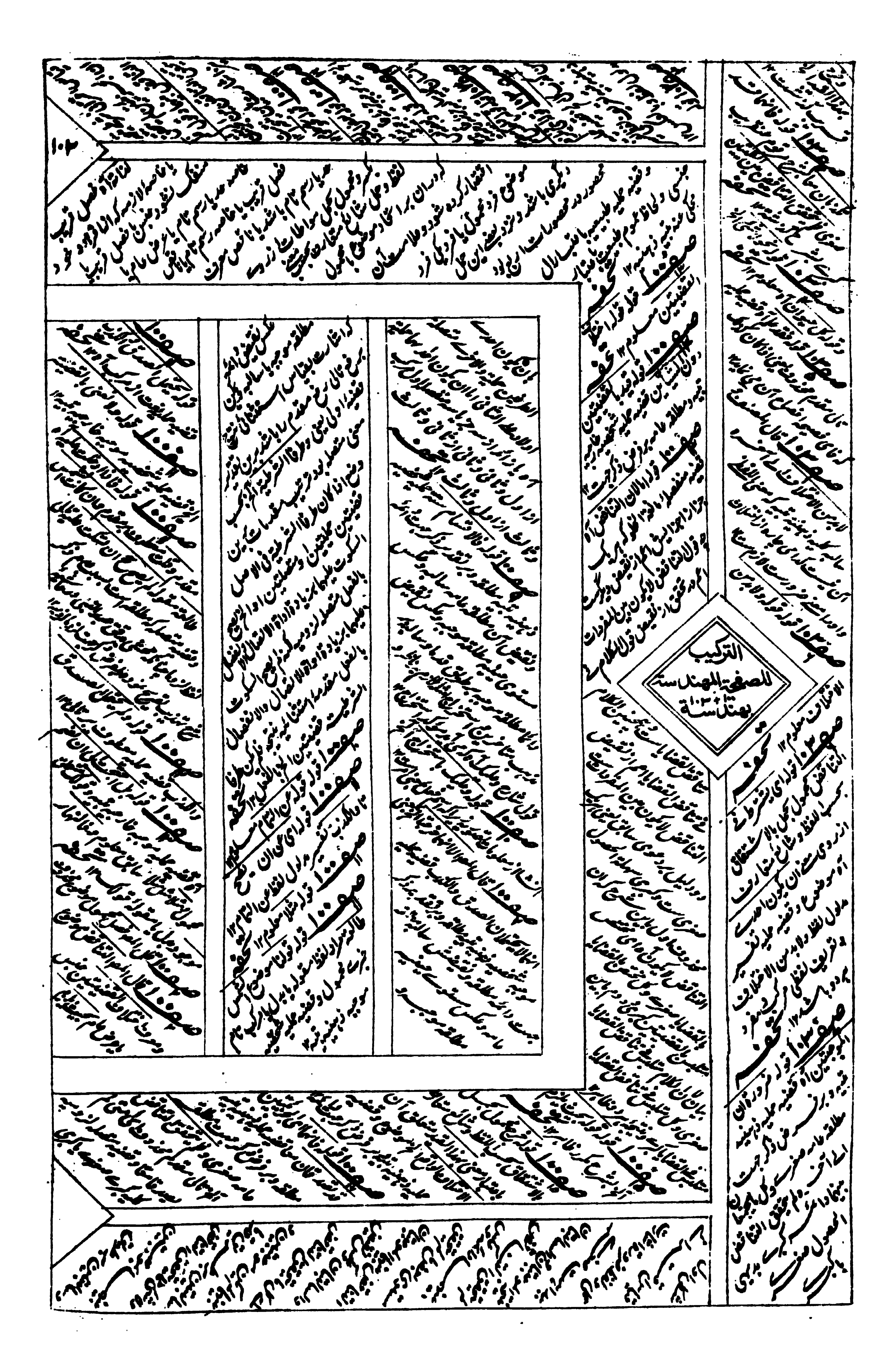
وطرفا الشرطية في الاصل قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان الا انهما اخرجتا بزيادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام

فصل التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى

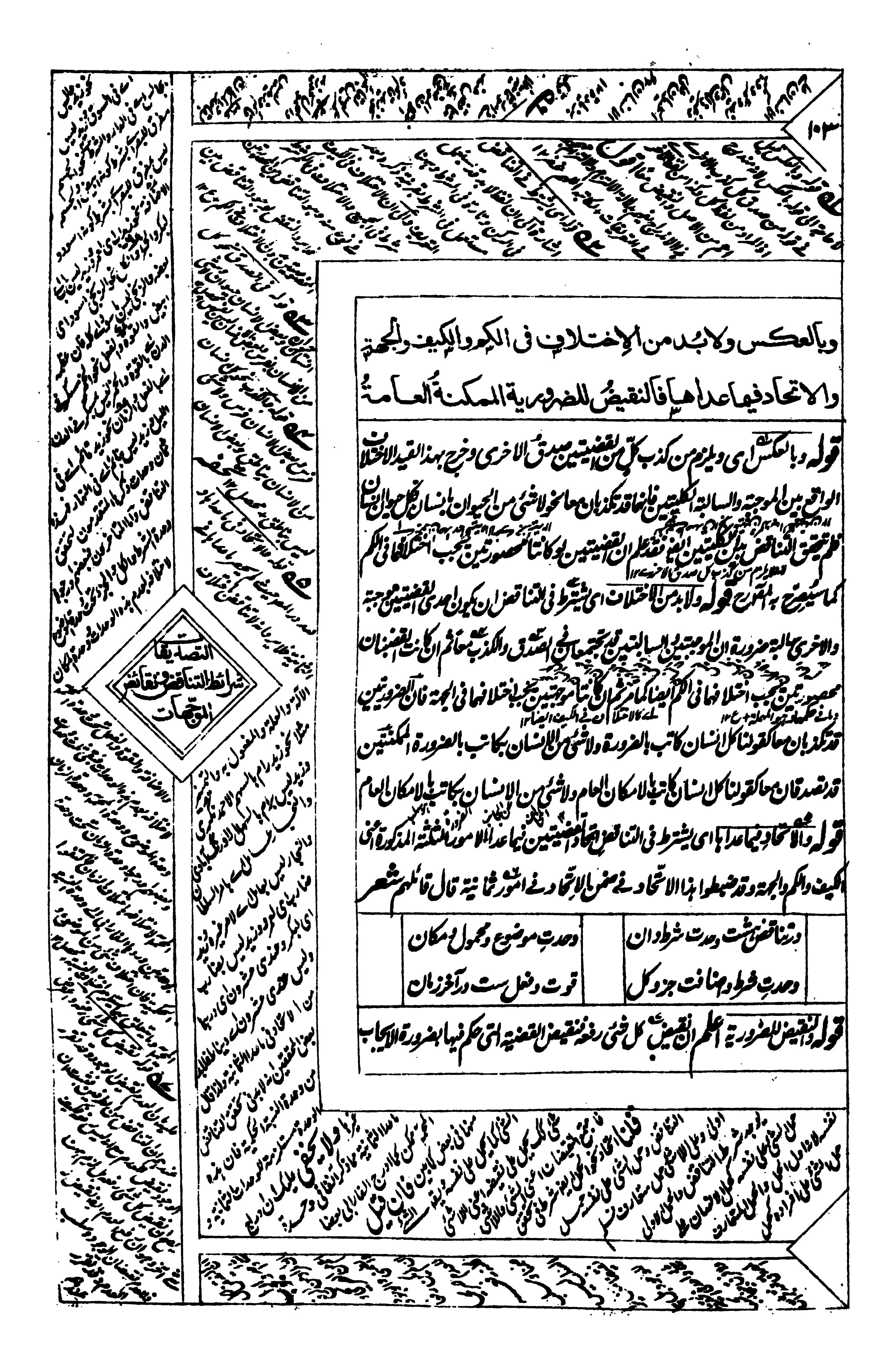
قوله حمليتان كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طرفيها وهما الشمس طالعة والنهار موجود قضيتان حمليتان **قوله** او متصلتان كقولنا كلما كان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة فان طرفيها وهما قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقولنا كلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة قضيتان متصلتان **قوله** او منفصلتان كقولنا كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون العدد منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما **قوله** او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حملية والاخرى متصلة او احدهما حملية والاخرى منفصلة او احدهما متصلة والاخر منفصلة فالاقسام ستة وعليك باستخراج ما تركنا من الامثلة **قوله** عن التمام اي عن ان يصح السكوت عليهما ويحتمل الصدق والكذب مثلا قولنا الشمس طالعة مركب تام خبري محتمل للصدق والكذب ولا نعني بالقضية الا هذا فاذا ادخلت عليه اداة الاتصال مثلا وقلت ان كانت الشمس طالعة لم يصح ان تسكت عليه ولم يحتمل الصدق والكذب بل احتجت الى ان تضم اليه قولك مثلا فالنهار موجود **قوله** اختلاف القضيتين قيد بالقضيتين دون الشيئين اما لان التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل واما لان الكلام في تناقض القضايا **قوله** بحيث يلزم الخ خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانهما قد يصدقان معا كبعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فلم يتحقق التناقض بين الجزئيتين

اذ لا يلزم من صدق كل كذب الاخرى ١٢


التركيب
للصفحة الهندسية
٩٩ و ١٠٠
بهندسة



التركيب
للصفحة المهندسة
١٠٣
بهندسة



وبالعكس ولابد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها فالنقيض للضرورية الممكنة العامة

قوله وبالعكس اي ويلزم من كذب كل من القضيتين صدق الاخرى وخرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين فانهما قد تكذبان معا نحو لا شيء من الحيوان بانسان وكل حيوان انسان فلم يتحقق التناقض بين الكليتين ايضا فقد علم ان القضيتين لو كانتا محصورتين يجب اختلافهما في الكم كما سيصرح به المصنف قوله ولابد من الاختلاف اي يشترط في التناقض ان يكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة ضرورة ان الموجبتين والسالبتين قد تجتمعان في الصدق والكذب ثم ان كانت القضيتان محصورتين يجب اختلافهما في الكم ايضا كما مر ثم ان كانتا موجهتين يجب اختلافهما في الجهة فان الضروريتين قد تكذبان معا كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة والممكنتين قد تصدقان معا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام قوله والاتحاد فيما عداها اي يشترط في التناقض اتحاد القضيتين فيما عدا الامور الثلثة المذكورة اعني الكيف والكم والجهة وقد ضبطوا هذا الاتحاد في ضمن الاتحاد في امور ثمانية قال قائلهم شعر

در تناقض هشت وحدت شرط دان	وحدت موضوع ومحمول ومکان
وحدت شرط واضافت جزو کل	قوت وفعل ست در آخر زمان

قوله فالنقيض للضرورية اعلم ان النقيض كل شيء رفعه فنقيض القضية التي حكم فيها بضرورة الايجاب

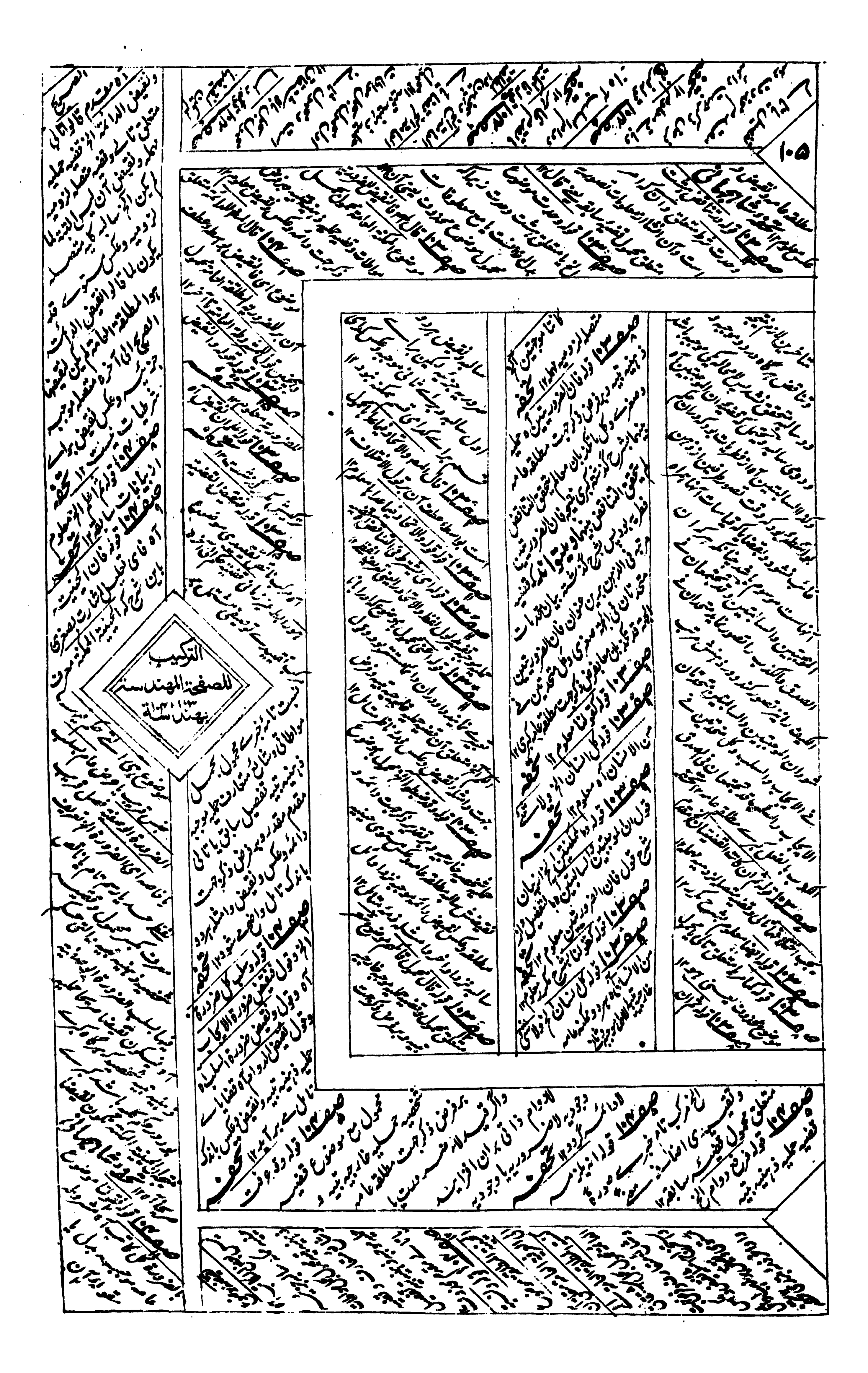
التصديقات شرائط التناقض وتناقض الموجهات



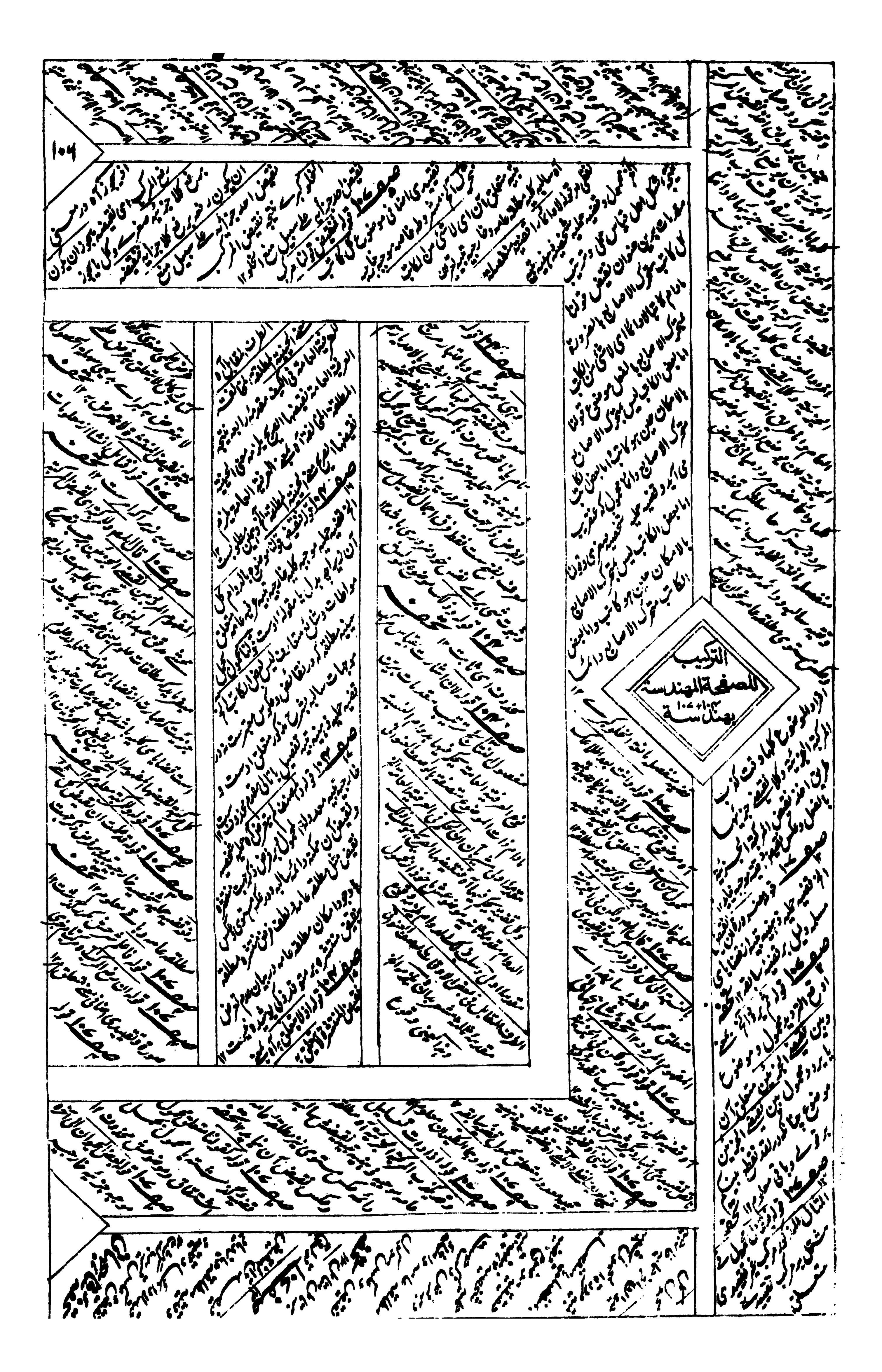
التصديقات
تناقض الموجهات البسيطة

وللدائمة المطلقة العامة وللمشروطة العامة الحينية الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة

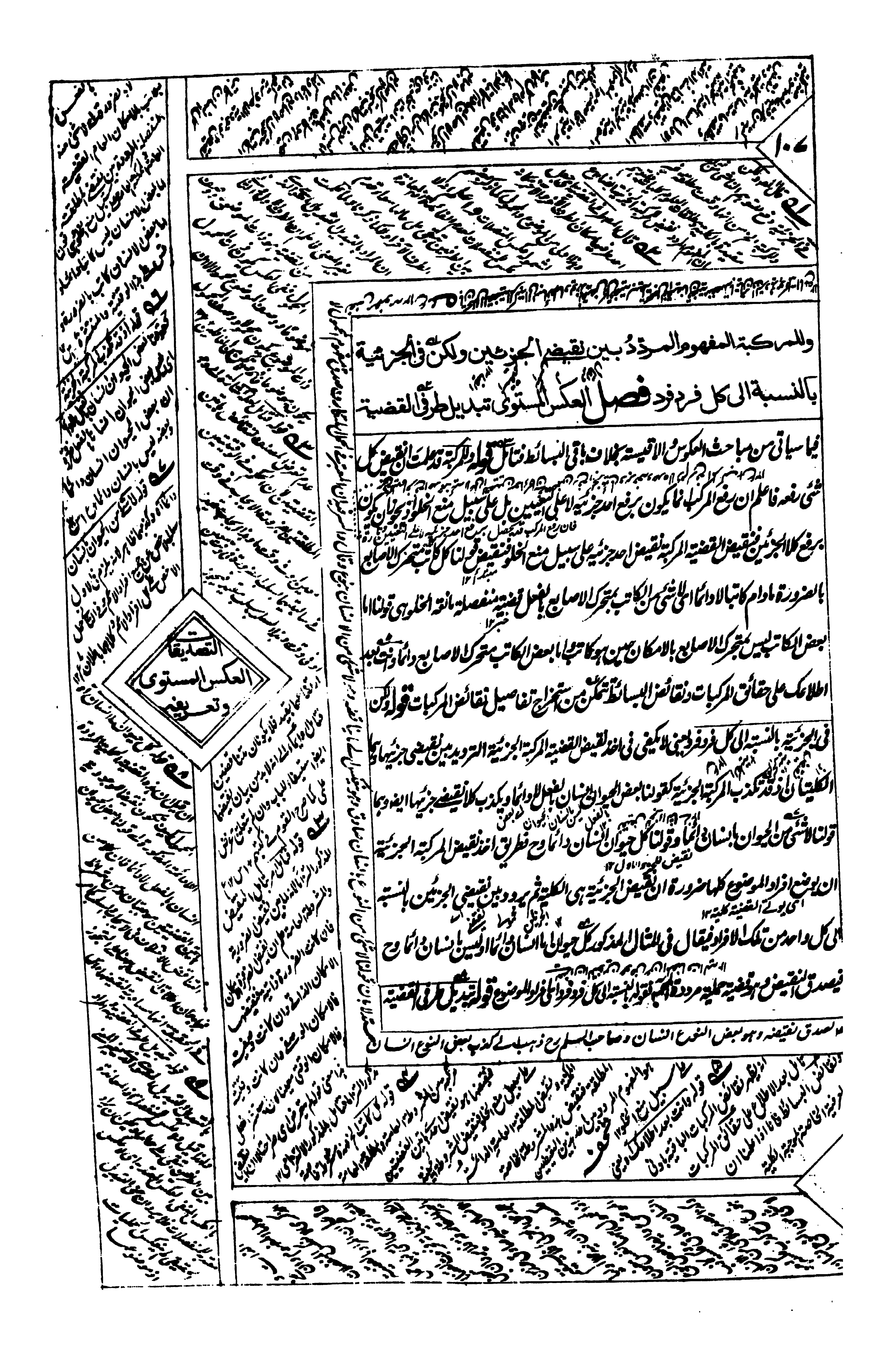
او السلب هو قضية حكم فيها بسلب تلك الضرورة وسلب كل ضرورة هو عين امكان الطرف المقابل فنقيض ضرورة الايجاب هو امكان السلب ونقيض ضرورة السلب هو امكان الايجاب ونقيض الدوام هو سلب الدوام وقد عرفت انه يلزمه فعلية الطرف المقابل فرفع دوام الايجاب يلزمه فعلية السلب وسلب دوام السلب يلزمه فعلية الايجاب فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورية المطلقة والمطلقة العامة لازمة لنقيض الدائمة المطلقة ولما لم يكن لنقيضها الصريح وهو اللادوام مفهوم محصل معتبر من القضايا المتعارفة المتداولة قالوا نقيض الدائمة هو المطلقة العامة ثم اعلم ان نسبة الحينية الممكنة الى المشروطة العامة كنسبة الممكنة العامة الى الضرورية فان الحينية الممكنة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية اي الضرورة ما دام الوصف عن الجانب المخالف فتكون نقيضا صريحا لما حكم فيها بضرورة الجانب الموافق بحسب الوصف فقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا نقيضه ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالامكان ونسبة الحينية المطلقة وهي قضية حكم فيها بفعلية النسبة حين اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني الى العرفية العامة كنسبة المطلقة العامة الى الدائمة وذلك لان الحكم في العرفية العامة بدوام النسبة ما دام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنواني فنقيضها الصريح هو سلب ذلك الدوام ويلزمه وقوع الطرف المقابل في بعض اوقات الوصف العنواني وهذا معنى الحينية المطلقة المخالفة للعرفية العامة في الكيف فنقيض قولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا قولنا ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالفعل والمصنف لم يتعرض لبيان نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقتين من البسائط لانه لا يتعلق بذلك غرض



التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة سنة ١٣١٣



التركيب
للصفحة الهندسة
١٠٣+١٠٧
بهندسة



وللمركبة المفهوم المردد بين نقيض الجزئين ولكن فى الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد

فصل العكس المستوى

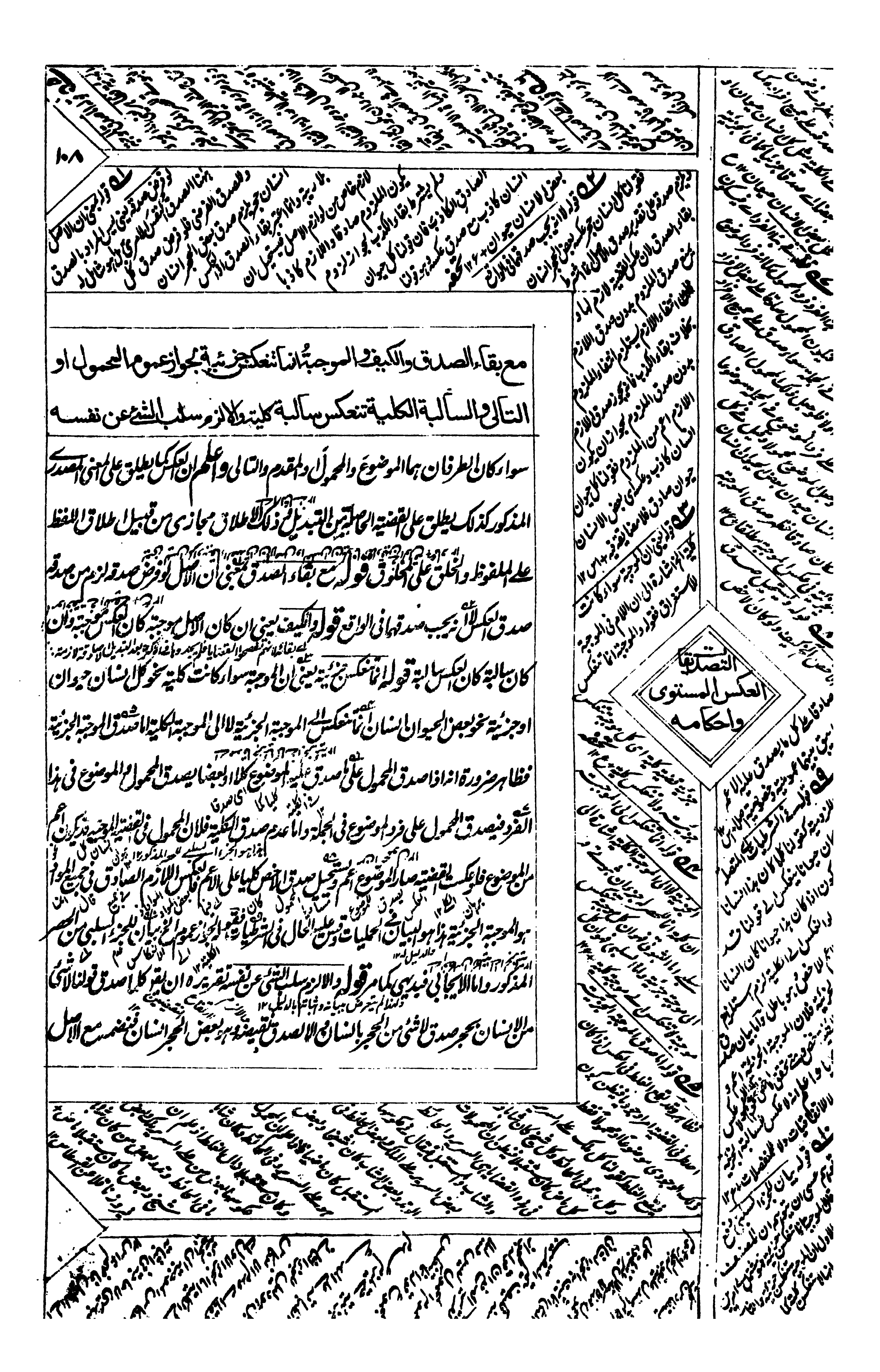
تبديل طرفى القضية

فيما سياتى من مباحث العكوس الاقيسة بخلاف باقى البسائط فتامل قوله وللمركبة قد علمت ان نقيض كل شئ رفعه فاعلم ان رفع المركب انما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين بل على سبيل منع الخلو اذ يجوز ان يكون برفع كلا الجزئين فنقيض القضية المركبة نقيض احد جزئيه على سبيل منع الخلو فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما اى لا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قضية منفصلة مانعة الخلو هى قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب او بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما وبعد اطلاعك على حقائق المركبات ونقائض البسائط تتمكن من استخراج تفاصيل نقائض المركبات قوله ولكن فى الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد يعنى لا يكفى فى اخذ نقيض القضية المركبة الجزئية الترديد بين نقيضى جزئيها كما فى الكليتان اذ قد تكذب المركبة الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما ويكذب كلا نقيضى جزئيها ايضا وهما قولنا لا شئ من الحيوان بانسان دائما وقولنا كل حيوان انسان دائما فطريق اخذ نقيض المركبة الجزئية ان يوضع افراد الموضوع كلها ضرورة ان نقيض الجزئية هى الكلية ثم يردد بين نقيضى الجزئين بالنسبة الى كل واحد من تلك الافراد فيقال فى المثال المذكور كل حيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما فيصدق النقيض وهو قضية حملية مرددة المحمول قوله بالنسبة الى كل فرد فرد اى فرد الموضوع قوله تبديل طرفى القضية

يصدق نقيضه وهو بعض النوع انسان وصاحب السلم ذهب الى كذب بعض النوع انسان

التصديقات

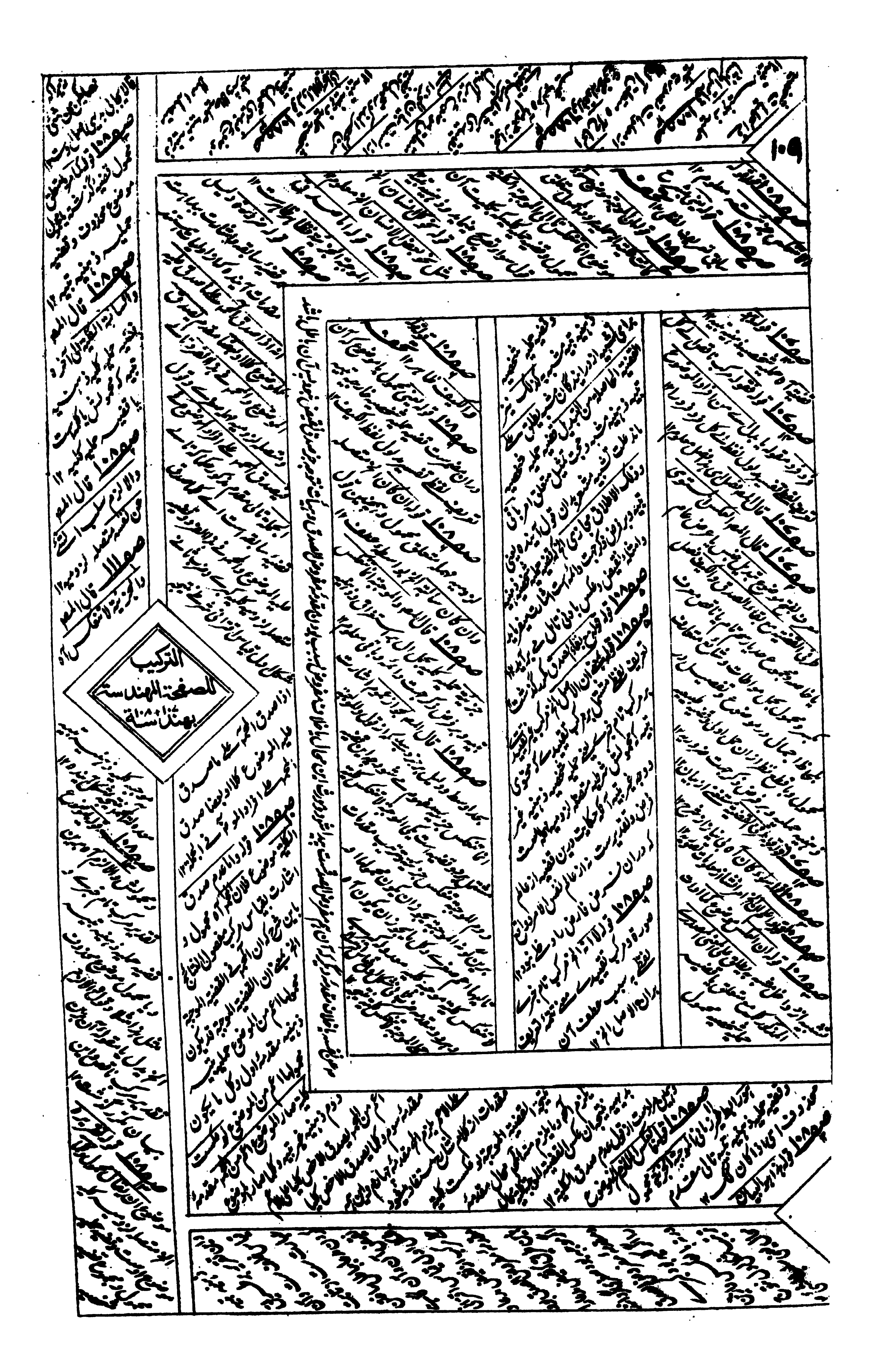
العكس المستوى وتعريفه

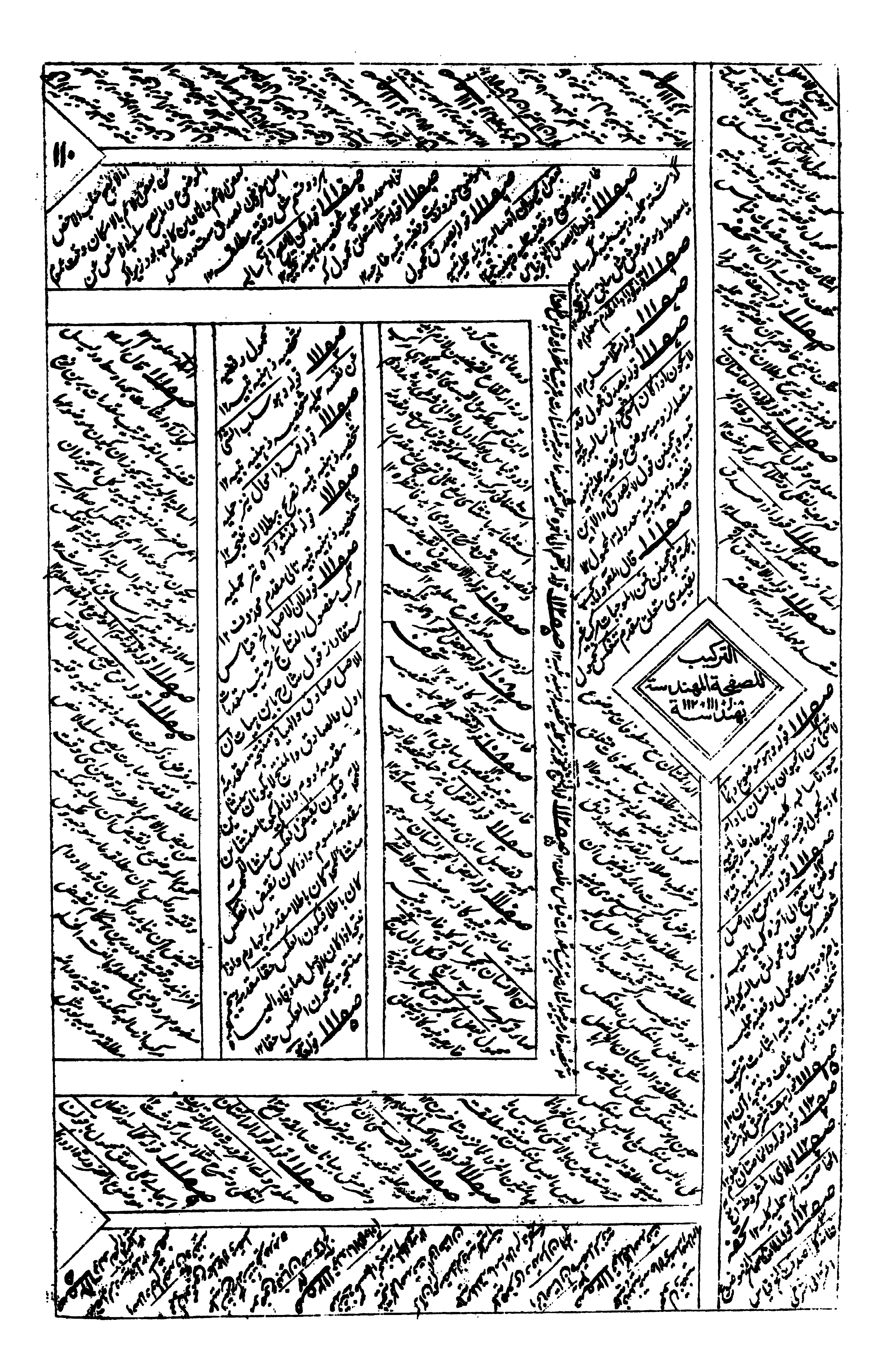


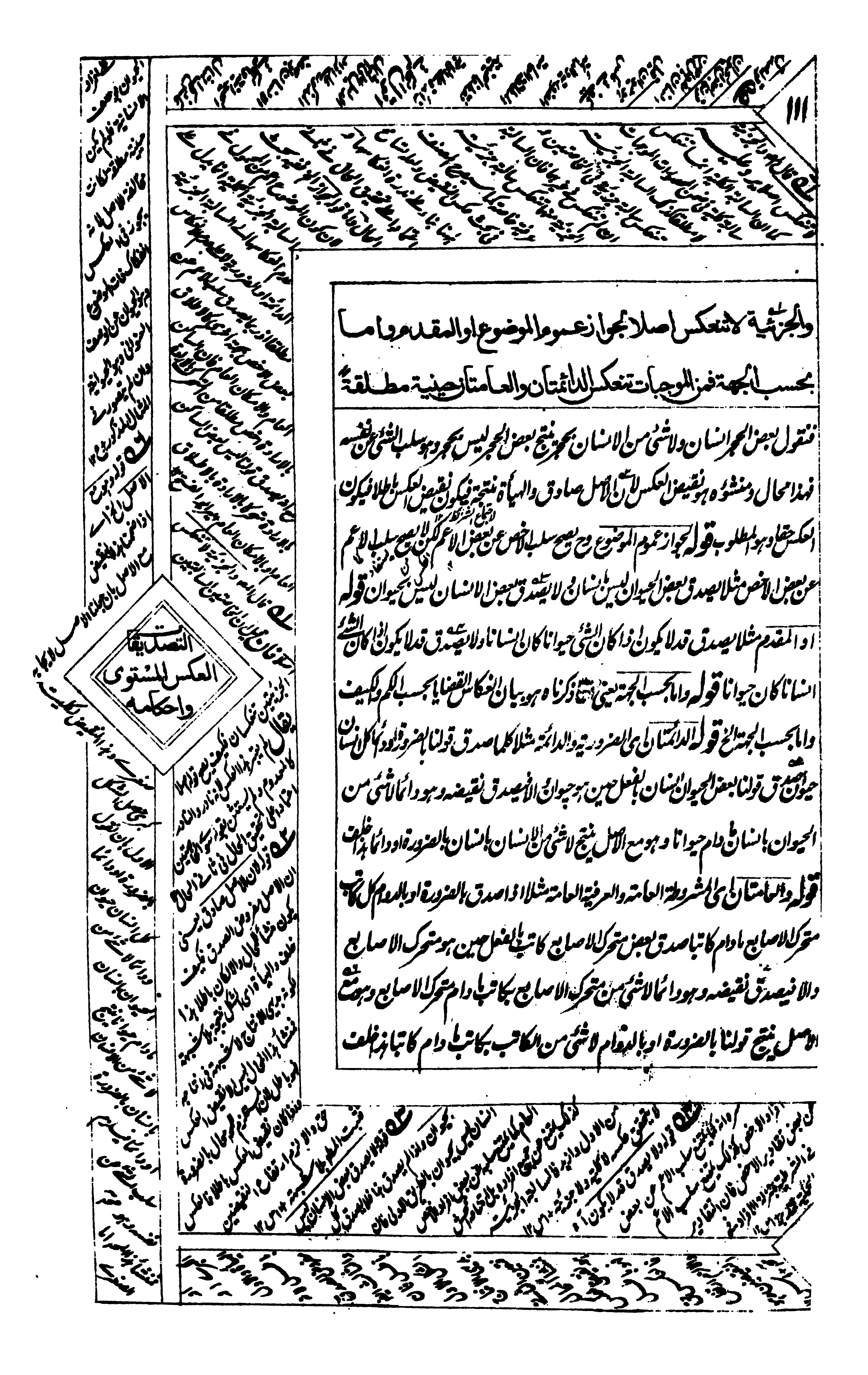
التصديقات
العكس المستوى واحكامه

مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية والا لزم سلب الشيء عن نفسه

سواء كان الطرفان هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالي واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدري المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل وفي ذلك الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق قوله مع بقاء الصدق يعني ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس لا انه يجب صدقهما في الواقع قوله والكيف يعني ان كان الاصل موجبة كان العكس موجبة وان كان سالبة كان العكس سالبة قوله انما تنعكس جزئية يعني ان الموجبة سواء كانت كلية نحو كل انسان حيوان او جزئية نحو بعض الحيوان انسان انما تنعكس الى الموجبة الجزئية لا الى الموجبة الكلية اما صدق الموجبة الجزئية فظاهر ضرورة انه اذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كلا او بعضا يصدق المحمول والموضوع في هذا الفرد فيصدق المحمول على فرد الموضوع في الجملة واما عدم صدق الكلية فلان المحمول في القضية الموجبة قد يكون اعم من الموضوع فلو عكست القضية صار الموضوع اعم ويستحيل صدق الاخص كليا على الاعم فالعكس اللازم الصادق في جميع المواد هو الموجبة الجزئية هذا هو البيان في الحمليات وقس عليه الحال في الشرطيات فقوله لجواز عموم الخ بيان للجزء السلبي من الحصر المذكور واما الايجابي فبديهي كما مر قوله والا لزم سلب الشيء عن نفسه تقريره ان لم يصدق كليا لا شيء من الانسان بحجر صدق لا شيء من الحجر بانسان والا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل



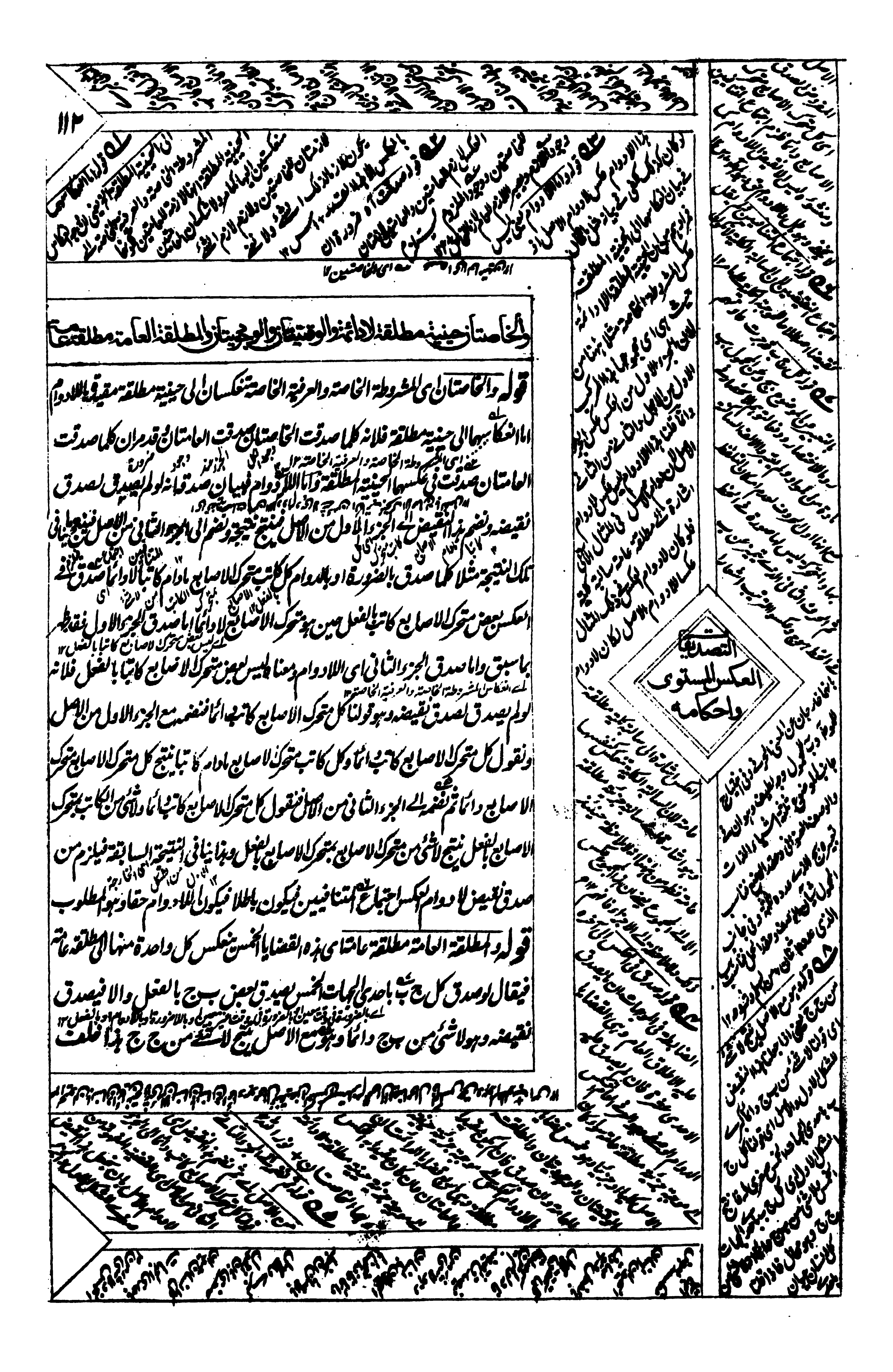

الترکیب
للصفحة المهندسة



التصديقات
العكس المستوى
واحكامه

والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة

فنقول بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو سلب الشئ عن نفسه فهذا محال ومنشؤه هو نقيض العكس لان الاصل صادق والهيأة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب **قوله** لجواز عموم الموضوع وح يصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان و لا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان **قوله** او المقدم مثلا يصدق قد لا يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا ولا يصدق قد لا يكون اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا **قوله** واما بحسب الجهة يعني ما ذكرناه هو بيان انعكاس القضايا بحسب الكم والكيف واما بحسب الجهة الخ **قوله** الدائمتان اي الضرورية والدائمة مثلا كلما صدق قولنا بالضرورة او دائما كل انسان حيوان صدق قولنا بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان والا فيصدق نقيضه وهو دائما لا شئ من الحيوان بانسان ما دام حيوانا وهو مع الاصل ينتج لا شئ من الانسان بانسان بالضرورة او دائما هذا خلف **قوله** والعامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا صدق بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو دائما لا شئ من متحرك الاصابع بكاتب ما دام متحرك الاصابع وهو مع الاصل ينتج قولنا بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بكاتب ما دام كاتبا هذا خلف

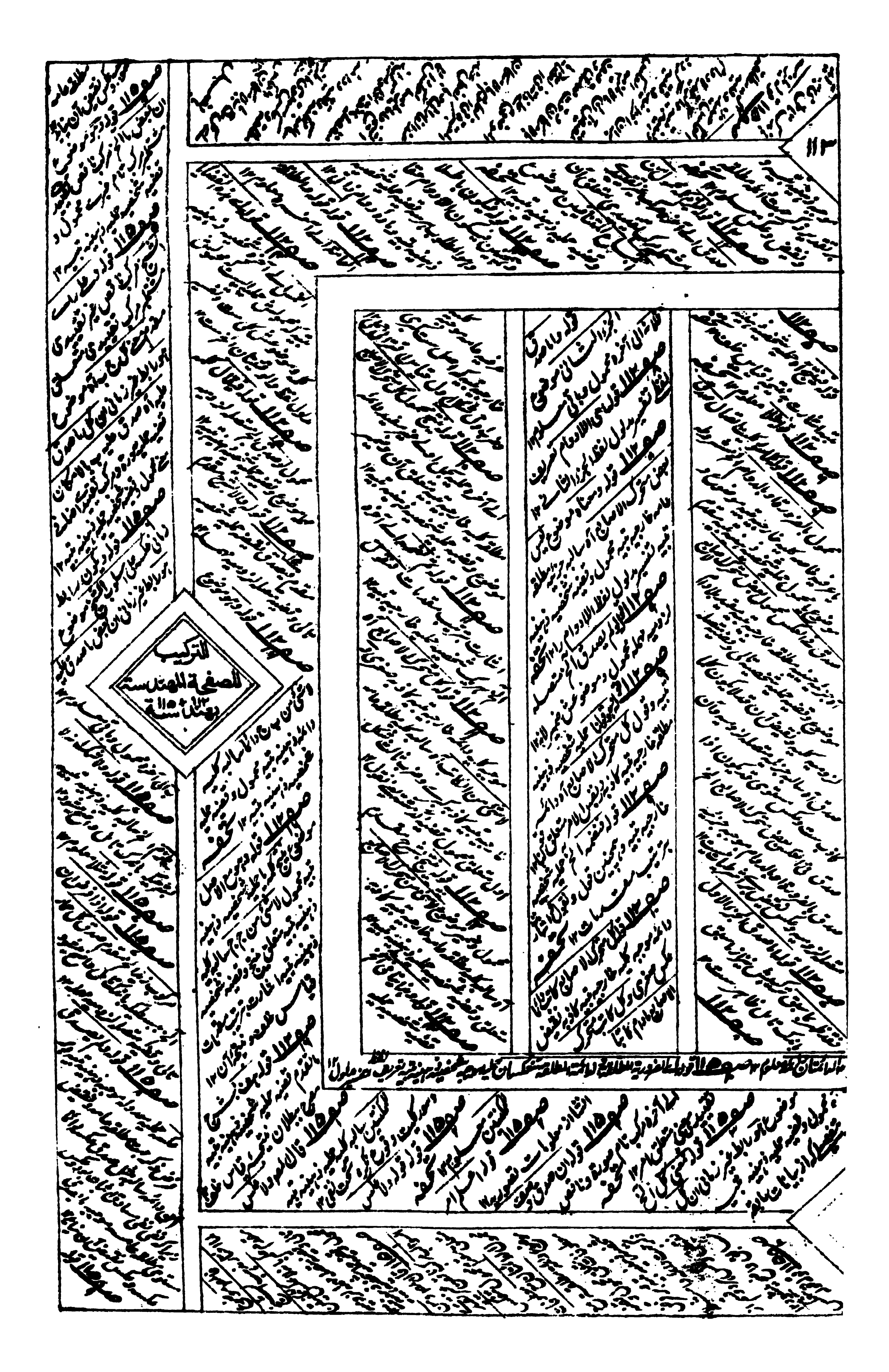


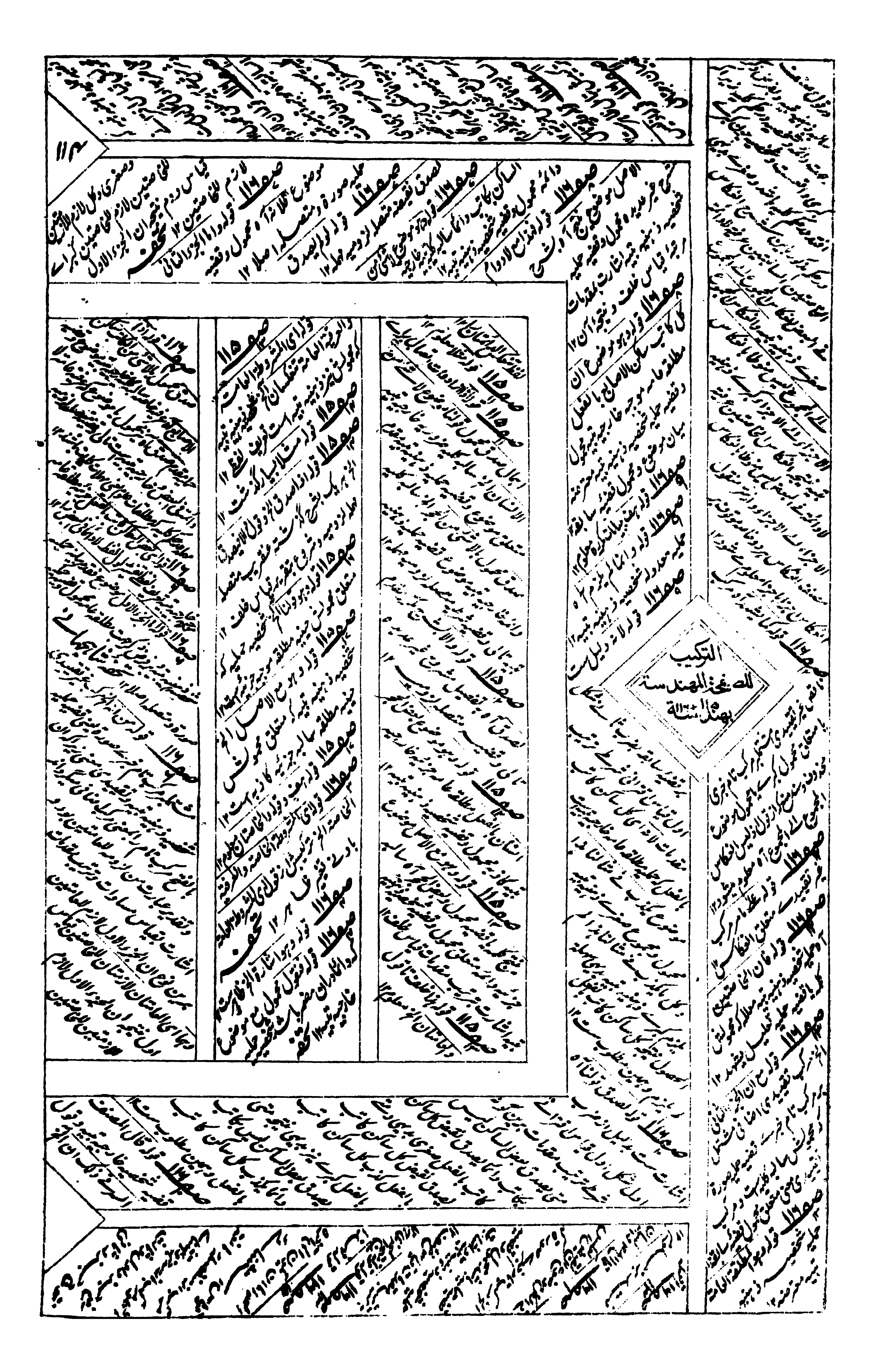
التصديقات
العكس المستوي واحكامه

والخاصتان حينية مطلقة لادائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

قوله والخاصتان اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى حينية مطلقة مقيدة باللادوام اما انعكاسهما الى حينية مطلقة فلانه كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مر ان كلما صدقت العامتان صدقت في عكسهما الحينية المطلقة واما اللادوام فبيانه انه لو لم يصدق لصدق نقيضه ونضم هذا النقيض الى الجزء الاول من الاصل فينتج نتيجة ونضم الى الجزء الثاني من الاصل فينتج ما ينافي تلك النتيجة مثلا كلما صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما صدق في العكس بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع لا دائما اما صدق الجزء الاول فقد ظهر بما سبق واما صدق الجزء الثاني اي اللادوام ومعناه ليس بعض متحرك الاصابع كاتبا بالفعل فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا كل متحرك الاصابع كاتب دائما فنضمه مع الجزء الاول من الاصل ونقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما وكل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ينتج كل متحرك الاصابع متحرك الاصابع دائما ثم نضمه الى الجزء الثاني من الاصل فنقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما ولا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ينتج لا شئ من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل وهذا ينافي النتيجة السابقة فيلزم من صدق نقيض اللادوام في العكس اجتماع المتنافيين فيكون باطلا فيكون اللادوام حقا وهو المطلوب

قوله والمطلقة العامة مطلقة عامة اي هذه القضايا الخمس ينعكس كل واحدة منها الى المطلقة العامة فيقال لو صدق كل ج ب باحدى الجهات الخمس يصدق بعض ب ج بالفعل والا فيصدق نقيضه وهو لا شئ من ب ج دائما وهو مع الاصل ينتج لا شئ من ج ج هذا خلف


التركيب
للصفحة الهندسة
بهذا سنة ١١٥٠+١٢


التركيب
للصفحة المهندسة



التصديقات العكس المستوى واحكامه

والعكس للممكنتين ومن السوالب تنعكس الخاصتان مطلقة دائمة والعامتان عرفية عامة

قوله ولا عكس للممكنتين اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته في القضايا المعتبرة في العلوم بالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ فمعنى كل ج ب بالامكان على راى الفارابي هو ان كل ما صدق عليه ج بالامكان صدق عليه ب بالامكان ويلزمه العكس ح ج وهو ان بعض ما صدق عليه ب بالامكان صدق عليه ج بالامكان وعلى راى الشيخ معنى كل ج ب بالامكان هو ان كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب بالامكان ويكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه ب بالفعل صدق عليه ج بالامكان ولا شك انه لا يلزم من صدق الاصل ح صدق العكس مثلا اذا فرض ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان ولم يصدق عكسه وهو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان فالمصنف لما اختار مذهب الشيخ اذ هو المتبادر في العرف واللغة حكم بانه لا عكس للممكنتين **قوله** تنعكس الدائمتان دائمة مطلقة اى الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة تنعكسان دائمة مطلقة مثلا اذا صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام صدق لا شئ من الحجر بانسان دائما والا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض الحجر ليس بحجر دائما هذا خلف **قوله** والعامتان عرفية عامة اى المشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لصدق بالدوام لا شئ من ساكن الاصابع بكاتب ما دام ساكن الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو قولنا بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن الاصابع بالفعل هو مع الاصل ينتج بعض ساكن الاصابع ليس بساكن الاصابع حين هو ساكن الاصابع هذا خلف



التصديقات العكس المستوى واحكامه

والخاصتان عرفية لا دائمة في البعض والبيان في الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال

قوله والخاصتان الخ اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام في البعض وهو اشارة الى مطلقة عامة موجبة جزئية فمعقول اذا صدق لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما صدق لا شئ من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما في البعض اي بعض الساكن كاتب بالفعل اما الجزء الاول فقد مر بيانه من انه لازم للعامتين وهما لازمتان للخاصتين ولازم اللازم لازم واما الجزء الثاني فانه لو لم يصدق العكس لصدق نقيضه وهو لا شئ من الساكن بكاتب دائما وهذا مع لادوام الاصل وهو ان كل كاتب ساكن بالفعل ينتج لا شئ من الكاتب بكاتب دائما هف وانما لم يلزم اللادوام في الكل لانه يكذب في مثالنا هذا كل ساكن كاتب بالفعل لصدق قولنا بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض قال المصنف السر في ذلك ان لادوام السالبة موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية وفيه تامل اذ ليس انعكاس المجموع الى المجموع منوطا بانعكاس الاجزاء الى الاجزاء كما يشهد بذلك ملاحظة انعكاس الموجبات الموجبة على ان الخاصتين الموجبتين تنعكسان الى الحينية اللادائمة مع ان الجزء الثاني منهما وهو المطلقة العامة السالبة لا عكس لها فتدبر قوله ينتج المحال فهذا المحال اما ان يكون ناشيا من الاصل او من نقيض العكس او من هيأة تاليفهما والكل باطل اما الاول فلانه مفروض الصدق والثالث فهو الشكل الاول المعلوم صحته والنتاجه فتعين الثاني فيكون النقيض باطلا فيكون العكس حقا



ولا عكس للموافقي بالنقض **فصل** عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف أو جعل نقيض الثاني اولاً مع مخالفة الكيف

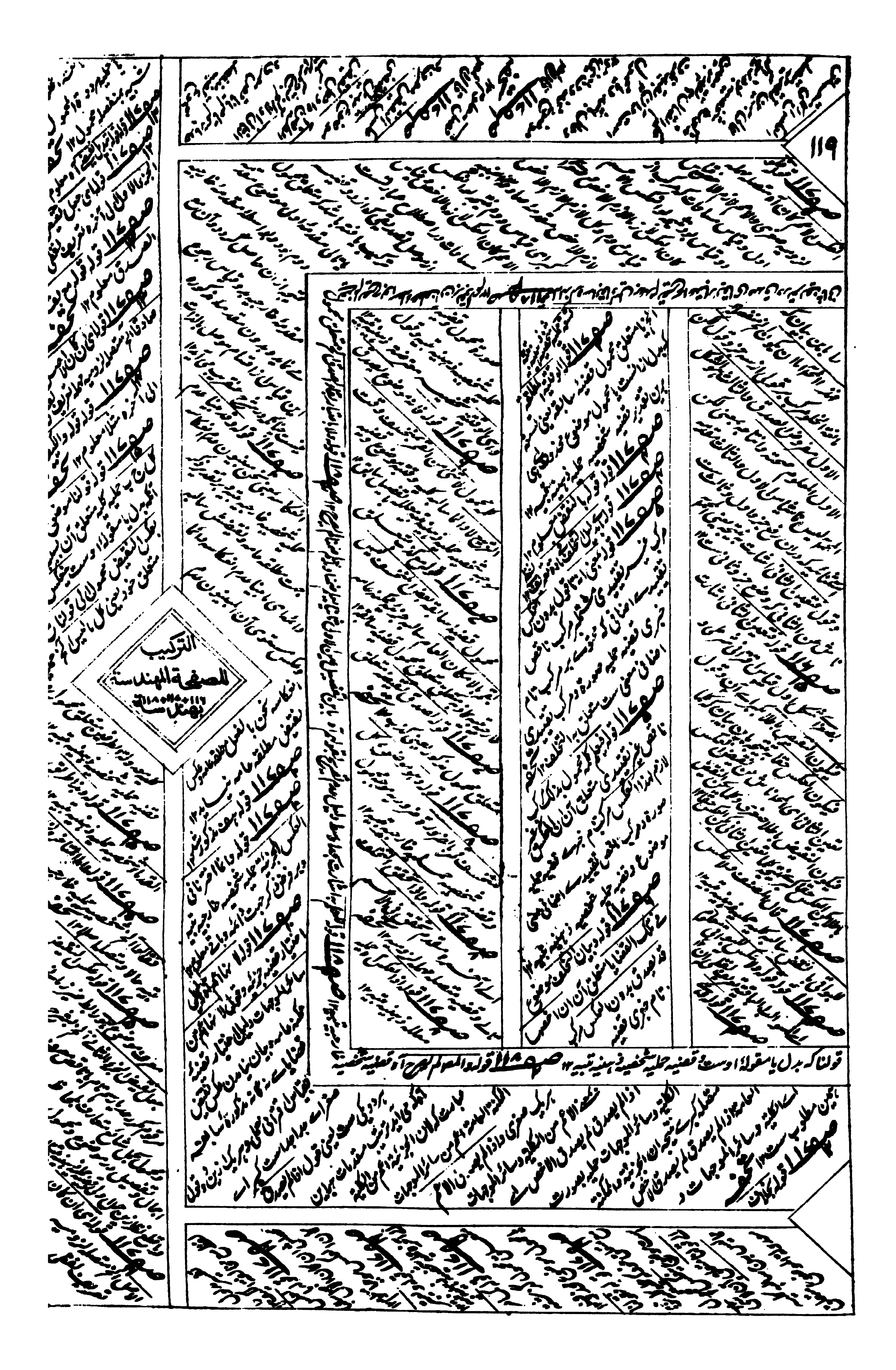
قوله ولا عكس للموافقي اي السوالب الباقية وهي تسع الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتيتان والوجوديتان والممكنة الخاصة من المركبات **قوله** بالنقض اي بدليل التخلف في مادة بمعنى انه يصدق الاصل في مادة بدون العكس فيعلم بذلك ان العكس غير لازم لهذا الاصل وبيان التخلف في تلك نقضا بان اخصها وهي الوقتية قد تصدق بدون العكس فانه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة واذا تحقق التخلف وعدم الانعكاس في الاخص تحقق في الاعم اذ العكس لازم للقضية فلو انعكس الاعم كان العكس لازما للاعم والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فيكون العكس لازما للاخص ايضا وقد بينا عدم انعكاسه هذا خلف وانما اخترنا في العكس الجزئية لانها اعم من الكلية والممكنة العامة لانها اعم من سائر الموجهات واذا لم يصدق الاعم لم يصدق الاخص بالطريق الاولى بخلاف العكس الكلي **قوله** تبديل نقيضي الطرفين اي بجعل نقيض الجزء الاول من الاصل جزءا ثانيا من العكس ونقيض الثاني جزءا اولا **قوله** مع بقاء الصدق اي ان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا **قوله** والكيف اي ان كان الاصل موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا مثلا قولنا كل ج ب ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهذا طريق القدماء واما المتاخرون فقالوا عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف اي ان كان الاصل موجبا كان العكس سالبا وبالعكس ويعتبر بقاء الصدق كما مر فقولنا كل ج ب

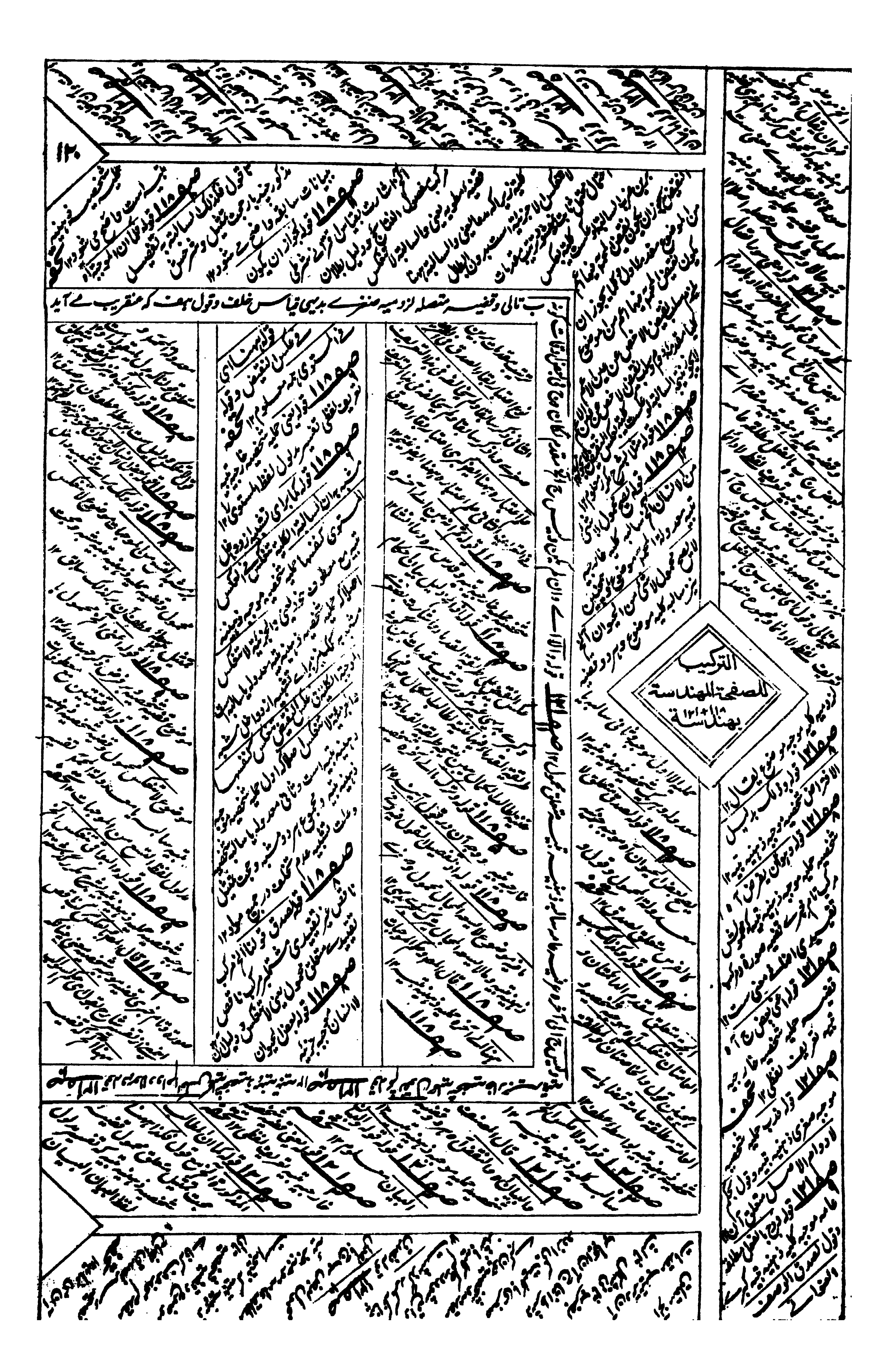


التصديقات
عكس النقيض و احكامه

وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس

ينعكس الى قولنا لاشئ مما ليس ب ج والمصنف لم يصرح بقولهم وعين الاول ثانيا للعلم ضمنا ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني لذكره سابقا فحيث لم يخالفه في هذا التعريف علم اعتباره ههنا ايضا ثم انه قدس سره بين احكام عكس النقيض على طريقة القدماء اذ فيه غنية لطالب الكمال وترك ما اورده المتاخرون وتفصيل القول فيه وفيما فيه لا يسعه المجال **قوله** ههنا اي في عكس النقيض **قوله** في المستوي يعني كما ان السالبة الكلية تنعكس في العكس المستوي كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا كذلك الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض لا انسان لا حيوان وكذلك التسع من الموجهات اعني الوقتيتين والمطلقتين والوقتيتين والوجوديتين والممكنتين والمطلقة العامة لا تنعكس والبواقي تنعكس على ما سبق تفصيله في السوالب في العكس المستوي **قوله** وبالعكس اي حكم السوالب ههنا حكم الموجبات في المستوي فكما ان الموجبة في المستوي تنعكس الا جزئية كذلك السالبة ههنا لا تنعكس الا جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول في السالبة اعم من الموضوع ولا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الاعم كليا مثلا يصح لا شئ من لا انسان بلا حيوان ولا يصح لا شئ من الحيوان بلا انسان لصدق بعض الحيوان لا انسان كالفرس وكذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة والخاصتان حينية مطلقة لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة


التركيب
الصفحة المهندسة



ب تالی وقضیه متصله لزومیه منفصله بدیهی قیاس خلف وقول بعض که عنقریب مے آید

التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة ١٢١+١٨



والبيان البيان والنقض النقض وقد بُيّن انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة الجزئية ثمه

ولا مكس الممكنتين على قياس الموجبات في المستوى قوله والبيان البيان يعني كما ان المطالب المذكورة في العكس المستوى كانت تثبت بالخلف فكذا ههنا قوله والنقض النقض اي مادة التخلف ههنا هي مادة التخلف ثمه قوله وقد بين انعكاس الخاصتين الخ اما بيان انعكاس الخاصتين من السالبة الجزئية في العكس المستوى الى العرفية الخاصة فهو ان يقال متى صدق بالضرورة او بالدوام بعض ج ليس ب مادام ج لا دائما اي بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب ليس ج مادام ب لا دائما اي بعض ب ج بالفعل وذلك بدليل الافتراض وهو ان يفرض ذات الموضوع اعني بعض ج د فد ب بحكم لا دوام الاصل ود ج بالفعل لصدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل على ما هو التحقيق فصدق بعض ب ج بالفعل وهو لا دوام العكس ثم نقول وليس د ج مادام ب الا لكان د ج في بعض اوقات كونه ب لكون د ب في بعض اوقات كونه ج لان الوصفين اذا تقارنا في ذات واحدة يثبت كل واحد منهما في زمان الآخر في الجملة وقد كان حكم الاصل انه ليس ب مادام ج هذا خلف فصدق ان بعض ب اعني د ليس ج مادام ب هو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فافهم واما بيان انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية في عكس النقيض الى العرفية الخاصة فهو ان يقال اذا صدق بعض ج ب مادام ج لا دائما اي بعض ج ليس ب بالفعل يصدق



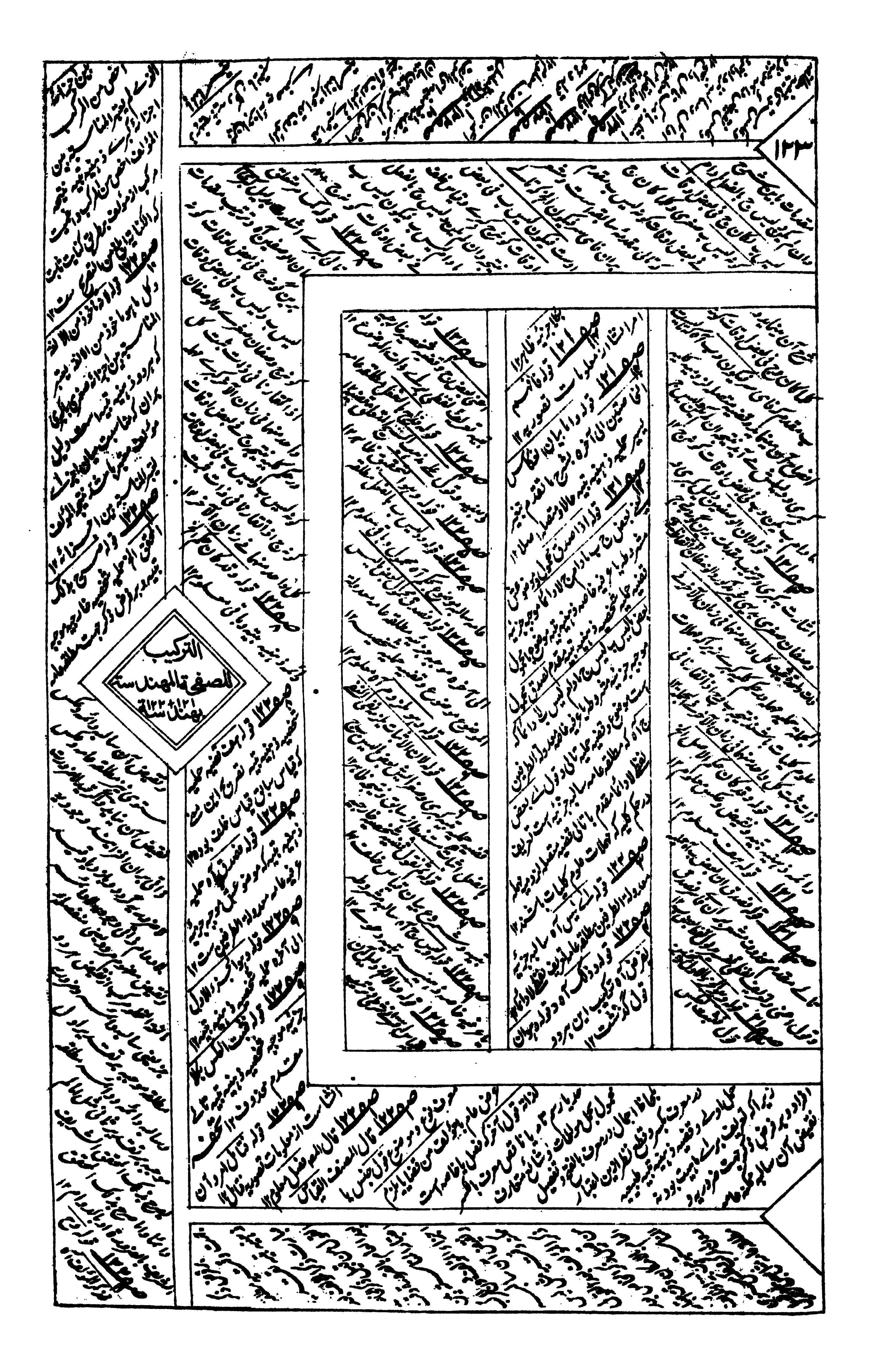
لانسان فلا بد بينهما : لما ذكر المركب ثم المؤلف علم ان التركيب مطلقا لا يكفي في القياس بل لا بد من التالف والمناسبة بينهما

الى العرفية الخاصة بالافتراض فتامل

فصل القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر

البعض بالليس ب ليس ب ج ما دام ليس ب لا دائما اي ليس بعض ما ليس ب ليس ب ج بالفعل وذلك بالافتراض وهو ان نفرض ذات الموضوع اعني بعض ج د فد ج بالفعل على مذهب الشيخ وهو التحقيق ود ليس ب بالفعل بحكم لا دوام الاصل فصدق بعض ما ليس ب ج بالفعل وهو ملزوم لا دوام العكس لان الاثبات يلزمه نفي النفي ثم نقول وليس ب ج ما دام ليس ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ليس ب فيكون ليس ب في بعض اوقات كونه ج كما مر وقد كان حكم الاصل انه ب ما دام ج هذا خلف فصدق ان بعض ما ليس ب هو ليس ب ج ما دام ليس ب وهو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فتامل قوله القياس قول اي مركب هو اعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين اجزائه لانه ماخوذ من الالفة صرح بذلك الشريف المحقق في حاشية الكشاف فذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف في التعريفات وفي اعتبار التاليف بعد التركيب اشارة الى اعتبار الجزء الصوري في الحجة فالقول يشمل المركبات التامة وغيرها كلها وبقوله مؤلف من قضايا خرج ما ليس كذلك كالمركبات الغير التامة والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها

القياس وتعريفه فوائد قيوده
التصديقات


الترکیب
للصوفی المهند سنة

التركيب
للصفحة المهندسة
[illegible]

احتمال ودهم باطل می سازد و ترتیب مقدمات باین طریق بود والبیاضة بعد ورای المادة ممتنع صغری و التتیح الا العقل ای لا یجوزه العقل کبری

صفحه ۱۲۳ قوله لا کرر باشی سطوحات است و تفریع شیخ و ذهبیه عنها بس که

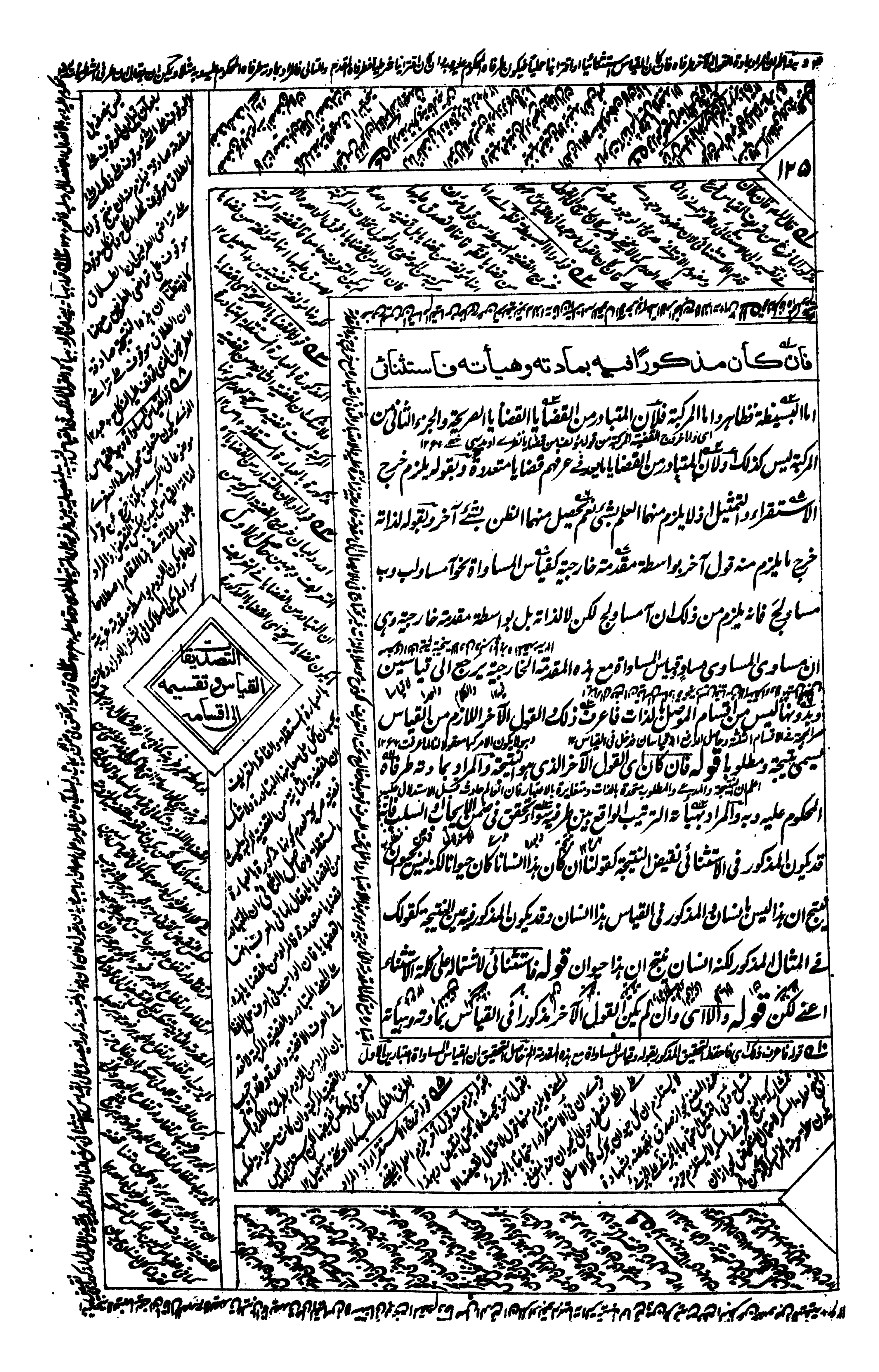
متعلق ۱۲ بمحمول قضیه که ذکر شده یا محمول موضوع محذوف که مکرر مذکور شد ۱۲

صفحه ۱۲۵ قوله اما البسیطة فقال ظاهر ست از جمله ذهبیه بیع حالا و منفصل

صفحه ۱۲۵ اصل ست ۱۲ قوله و اما المرکبة فلان

صفحه ۱۲۵ از وست الفتیا در ای اعلان از جمله و دوة المحم سغیره مستقصیا از جزء است شکل ثانی است و جزء ثانی یش شکل اول و ثانی از مرکب بترتیب کرد ۱۲

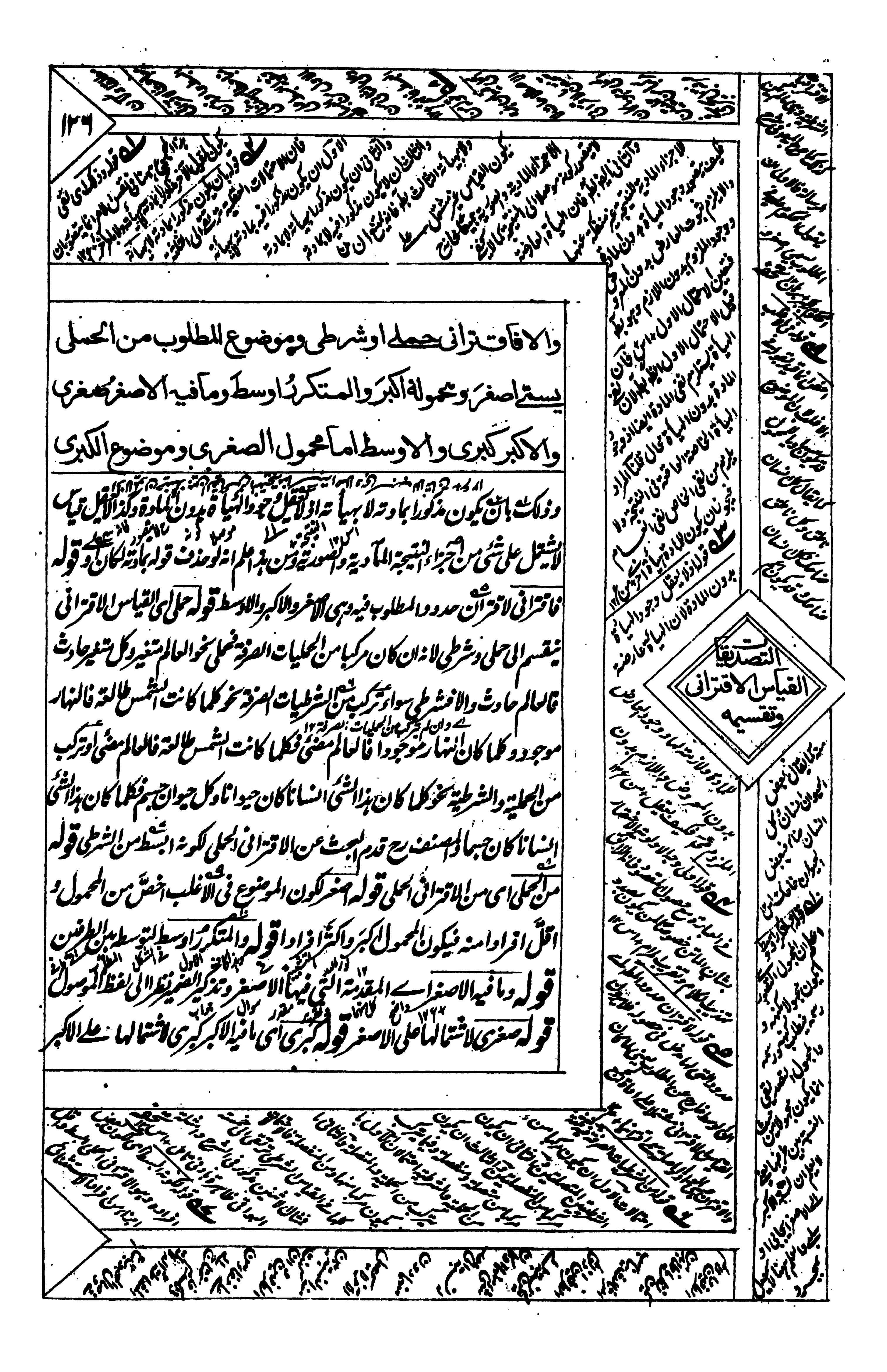
صفحه ۱۲۵ قوله فلان المستنبا در من القضایا بالی آخره ۱۵ است ستدلال تخریج قضایای مرکبه و صورت ذهبیه بیه و اکثر ذاتی من القضایا ای من المرکبة



فان كان مذكوراً فيه بمادته وهيأته فاستثنائي

اما البسيطة فظاهر واما المركبة فلان المتبادر من القضايا القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك ولان المتبادر من القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة وبقوله يلزم خرج الاستقراء والتمثيل فلا يلزم منهما العلم بشيء نعم تحصيل منهما الظن بشيء آخر وبقوله لذاته خرج ما يلزم منه قول آخر بواسطة مقدمة خارجية كقياس المساواة نحو آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم من ذلك ان آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة خارجية وهي ان مساوي المساوي مساو وقياس المساواة مع هذه المقدمة الخارجية يرجع الى قياسين وهذا ليس من اقسام الموصل بالذات فاعرف ذلك القول الآخر اللازم من القياس يسمى نتيجة ومطلوبا قوله فان كان اي القول الآخر الذي هو النتيجة والمراد بمادته طرفاه المحكوم عليه وبه والمراد بهيأته الترتيب الواقع بين طرفيه سواء تحقق في ضمن الايجاب او السلب فانه قد يكون المذكور في الاستثنائي نقيض النتيجة كقولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج ان هذا ليس بانسان والمذكور في القياس هذا انسان وقد يكون المذكور فيه عين النتيجة كقولك في المثال المذكور لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان قوله فاستثنائي لاشتماله على كلمة الاستثناء اعني لكن قوله والا اي وان لم يكن القول الآخر مذكورا في القياس بمادته وهيأته

التصديقات القياس وتقسيمه الى اقسامه

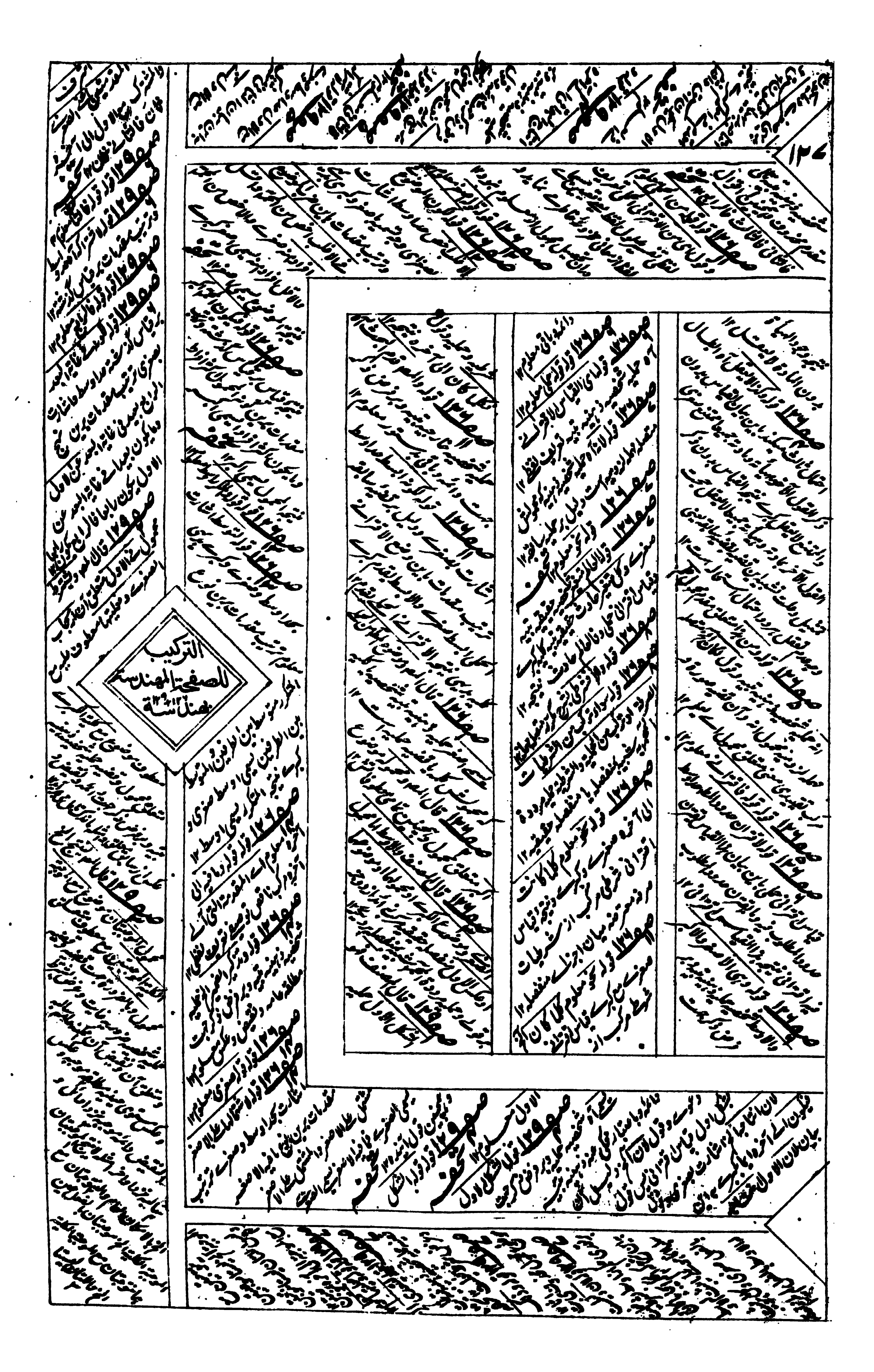


التصديقات

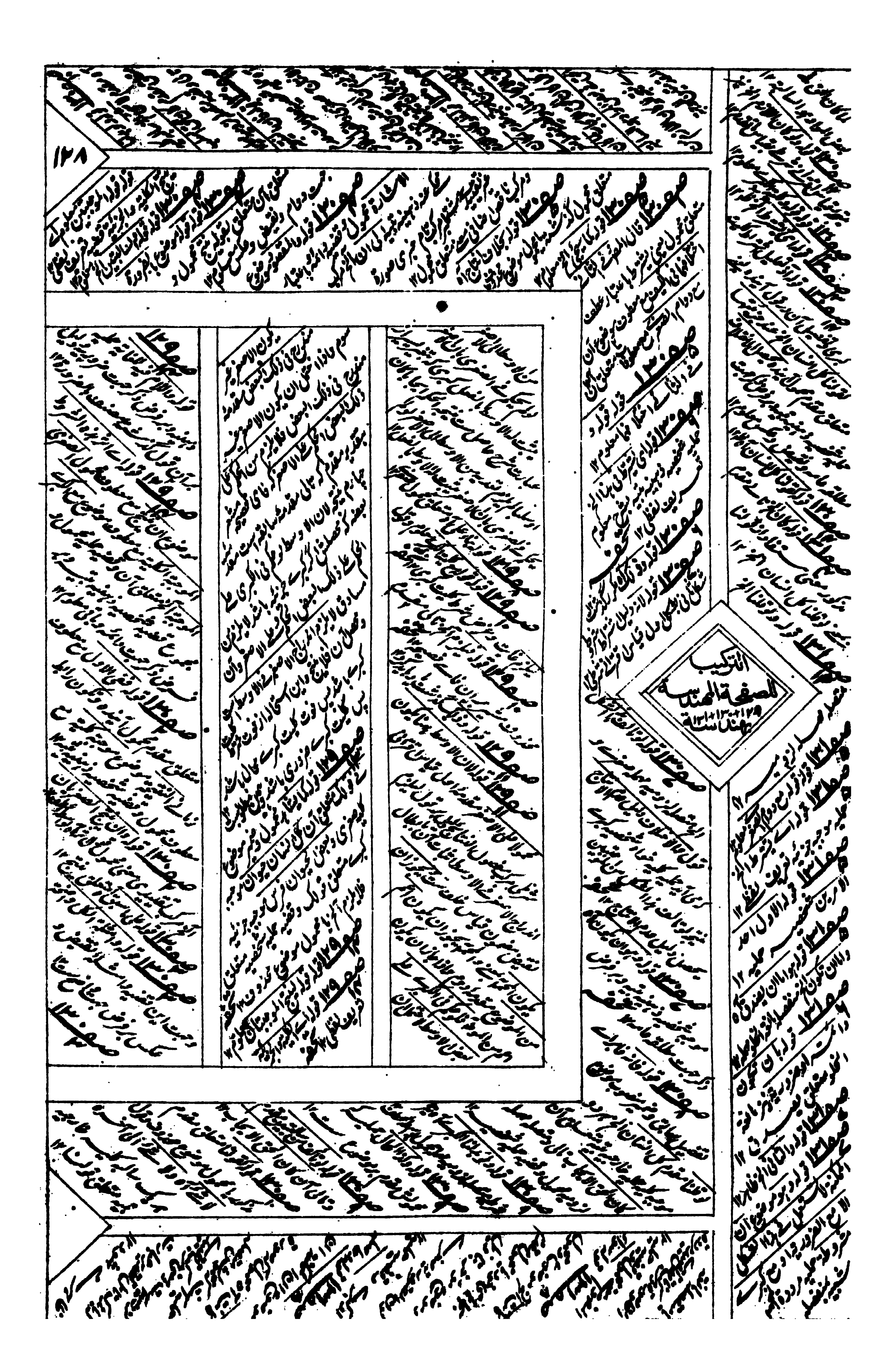
القياس الاقتراني وتقسيمه

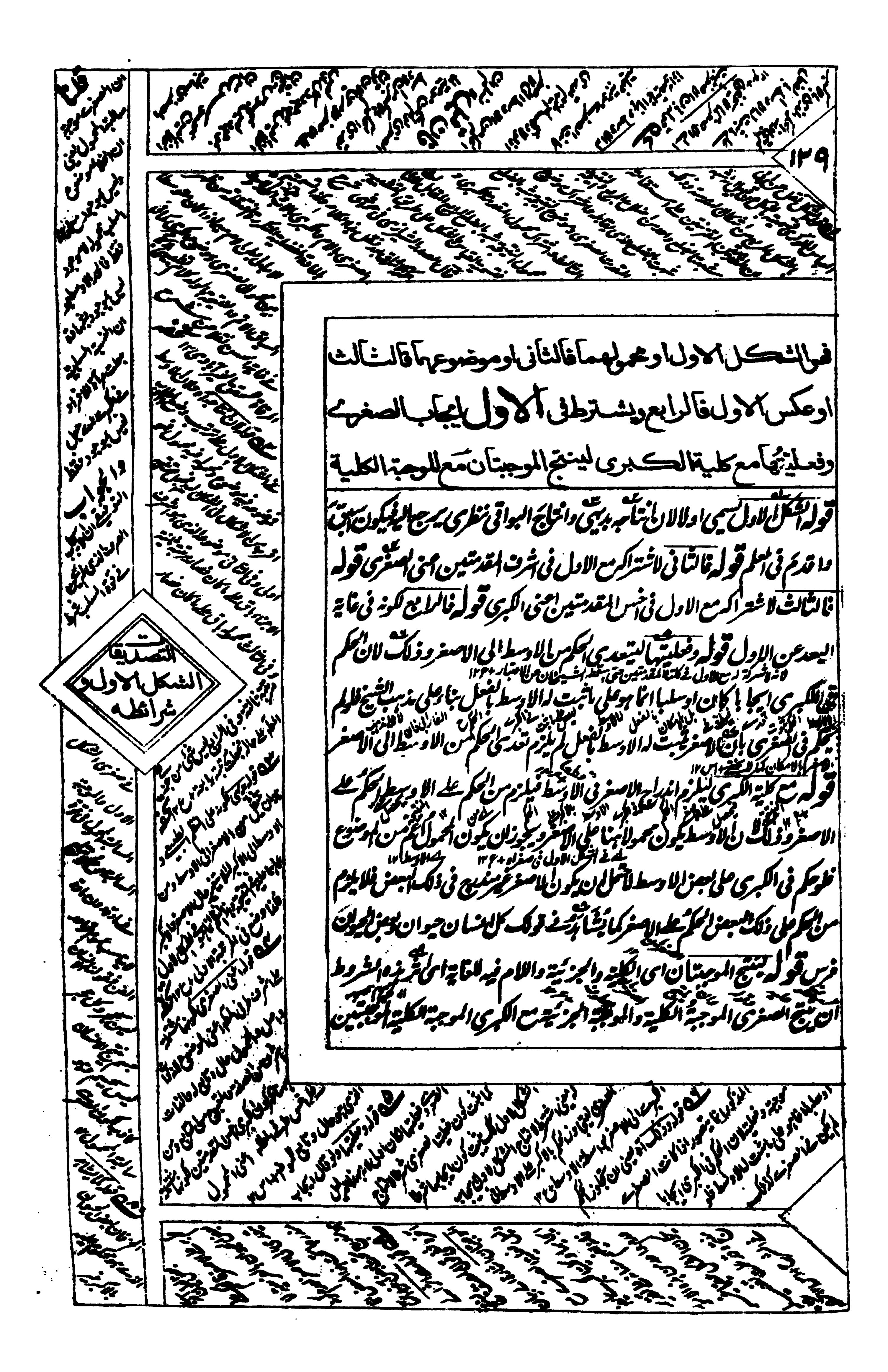
والا فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي
يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط ومافيه الاصغر صغرى
والاكبر كبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى

وذلك بان يكون مذكورا بمادته لا بهيئته اذ لا يعقل وجود الهيئة بدون المادة وكذا الاول قياس
لا يشتمل على شيء من اجزاء النتيجة المادية والصورية ومن هذا علم انه لو حذف قوله بمادته لكان اولى قوله
فاقتراني لاقتران حدود المطلوب فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط قوله حملي اي القياس الاقتراني
ينقسم الى حملي وشرطي لانه ان كان مركبا من الحمليات الصرفة فحملي نحو العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث والا فشرطي سواء تركب من الشرطيات الصرفة نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء او تركب
من الحملية والشرطية نحو كلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم فكلما كان هذا الشيء
انسانا كان جسما والمصنف رح قدم البحث عن الاقتراني الحملي لكونه ابسط من الشرطي قوله
من الحملي اي من الاقتراني الحملي قوله اصغر لكون الموضوع في الاغلب اخص من المحمول و
اقل افرادا منه فيكون المحمول اكبر واكثر افرادا قوله والمتكرر اوسط لتوسطه بين الطرفين
قوله ومافيه الاصغر اي المقدمة التي فيها الاصغر وتذكير الضمير نظرا الى لفظ الموصول
قوله صغرى لاشتمالها على الاصغر قوله كبرى اي ما فيه الاكبر كبرى لاشتمالها على الاكبر



التركيب
للصفحة الهندسية

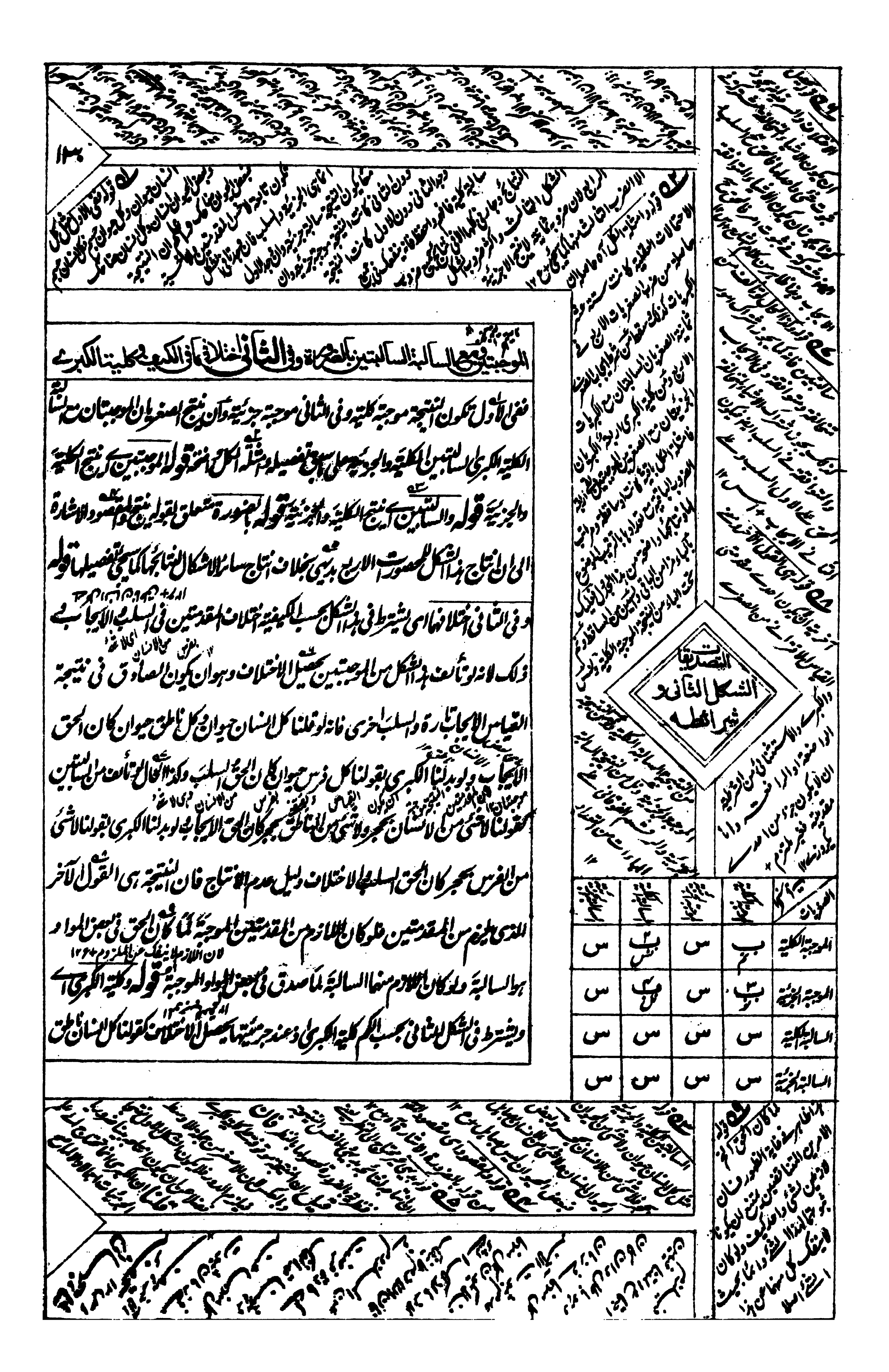

۱۲۸
التركيب
للصفحة الهندسة



التصديقات
الشكل الاول وشرائطه

فهو الشكل الاول او محمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث
او عكس الاول فالرابع ويشترط في الاول ايجاب الصغرى
وفعليتها مع كلية الكبرى لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية

قوله الشكل الاول يسمى اولا لان انتاجه بديهي وانتاج البواقي نظري يرجع اليه فيكون سابقا
وما قدم في العلم قوله فالثاني لاشتراكه مع الاول في اشرف المقدمتين اعني الصغرى قوله
فالثالث لاشتراكه مع الاول في اخس المقدمتين اعني الكبرى قوله فالرابع لكونه في غاية
البعد عن الاول قوله وفعليتها ليتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر وذلك لان الحكم
في الكبرى ايجابا كان او سلبا انما هو على ما ثبت له الاوسط بالفعل بناء على مذهب الشيخ فلم
يحكم في الصغرى بان الاصغر ثبت له الاوسط بالفعل لم يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
قوله مع كلية الكبرى ليلزم اندراج الاصغر في الاوسط فيلزم من الحكم على الاوسط الحكم على
الاصغر وذلك لان الاوسط يكون محمولا دائما على الاصغر ويجوز ان يكون المحمول اعم من الموضوع
فلو حكم في الكبرى على بعض الاوسط لاحتمل ان يكون الاصغر غير مندرج في ذلك البعض فلا يلزم
من الحكم على ذلك البعض الحكم على الاصغر كما يشاهد في قولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان
فرس قوله لينتج الموجبتان اي الكلية والجزئية واللام فيه للغاية اي شرط هذه الشروط
ان تنتج الصغرى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية الموجبتين

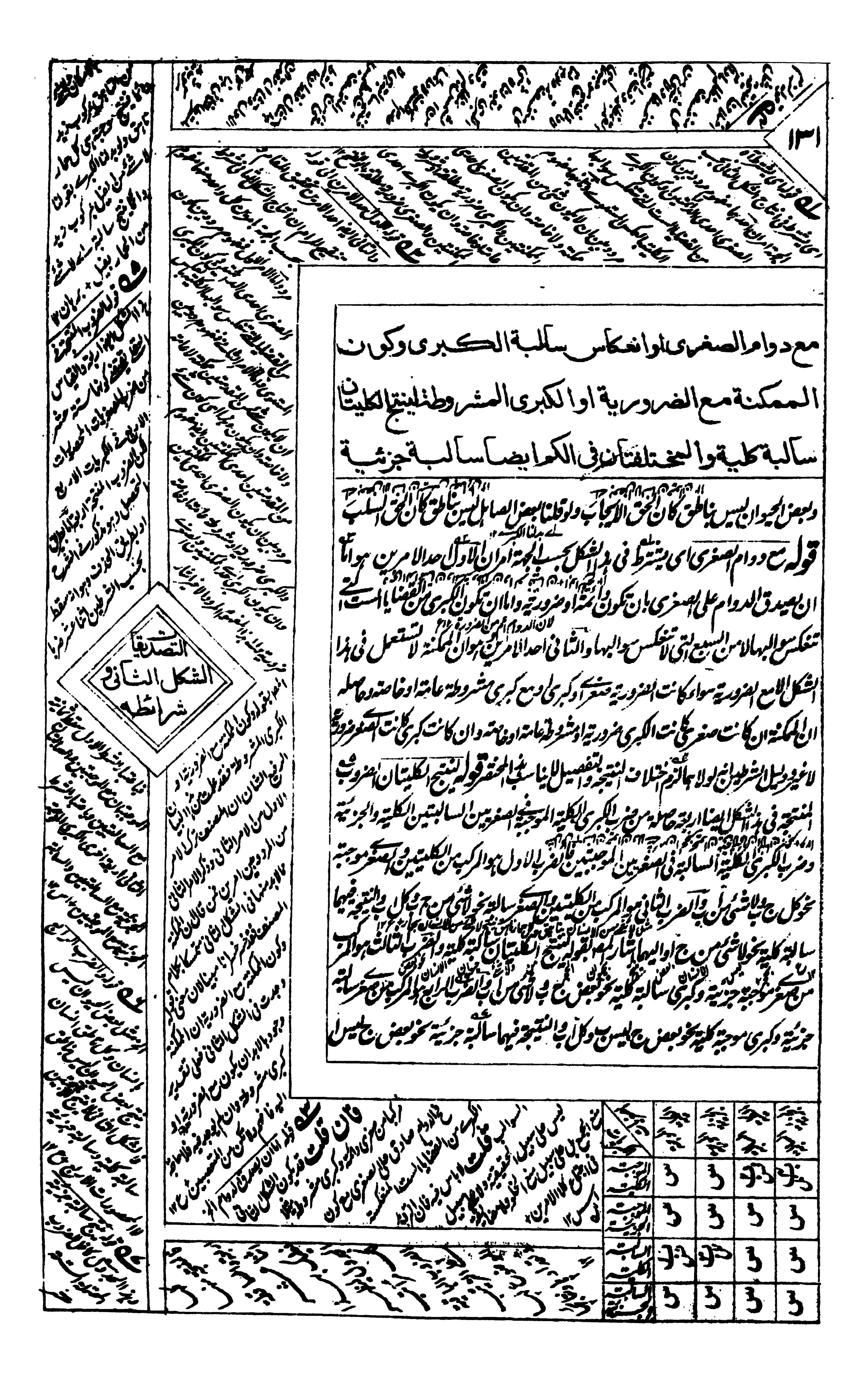


الموجبتين وفي مع السالبة السالبتين بالضرورة وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى

ففي الاول تكون النتيجة موجبة كلية وفي الثاني موجبة جزئية وان نتج الصغريان الموجبتان مع الكلية الكبرى السالبتين الكلية والجزئية على ما سبق تفصيله وشكله الكل نسخة قوله الموجبتين كر نتج الكلية والجزئية قوله والسالبتين اي نتج الكلية والجزئية قوله بالضرورة متعلق بقوله نتج والمقصود الاشارة الى ان انتاج هذا الشكل للمحصورات الاربع بديهي بخلاف انتاج سائر الاشكال لنتائجها كما سيجيء تفصيلها قوله وفي الثاني اختلافهما اي يشترط في هذا الشكل بحسب الكيفية اختلاف المقدمتين في السلب والايجاب وذلك لانه لو تألف هذا الشكل من الموجبتين يحصل الاختلاف وهو ان يكون الصادق في نتيجة القياس الايجاب تارة والسلب اخرى فانه لو قلنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا كل فرس حيوان كان الحق السلب وكذا الحال لو تألف من السالبتين بقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الفرس بحجر كان الحق السلب وهذا الاختلاف دليل عدم الانتاج فان النتيجة هي القول الآخر الذي يلزم من المقدمتين فلو كان اللازم من المقدمتين الموجبة لما كان الحق في بعض المواد هو السالبة ولو كان اللازم منهما السالبة لما صدق في بعض المواد الموجبة قوله وكلية الكبرى اي ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكم كلية الكبرى وعند جزئيتها يحصل الاختلاف كقولنا كل انسان ناطق

التصديقات
الشكل الثاني وشرائطه

الصغريات / الكبريات	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الموجبة الكلية	ب	س	ب	س
الموجبة الجزئية	ب	س	ب	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س



التصديقات الشكل الثاني وشرائطه

مع دوام الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى وكون الممكنة مع الضرورية او الكبرى المشروطة لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية

وبعض الحيوان ليس بناطق كان الحق الايجاب ولو قلنا بعض الصاهل ليس بناطق كان الحق السلب

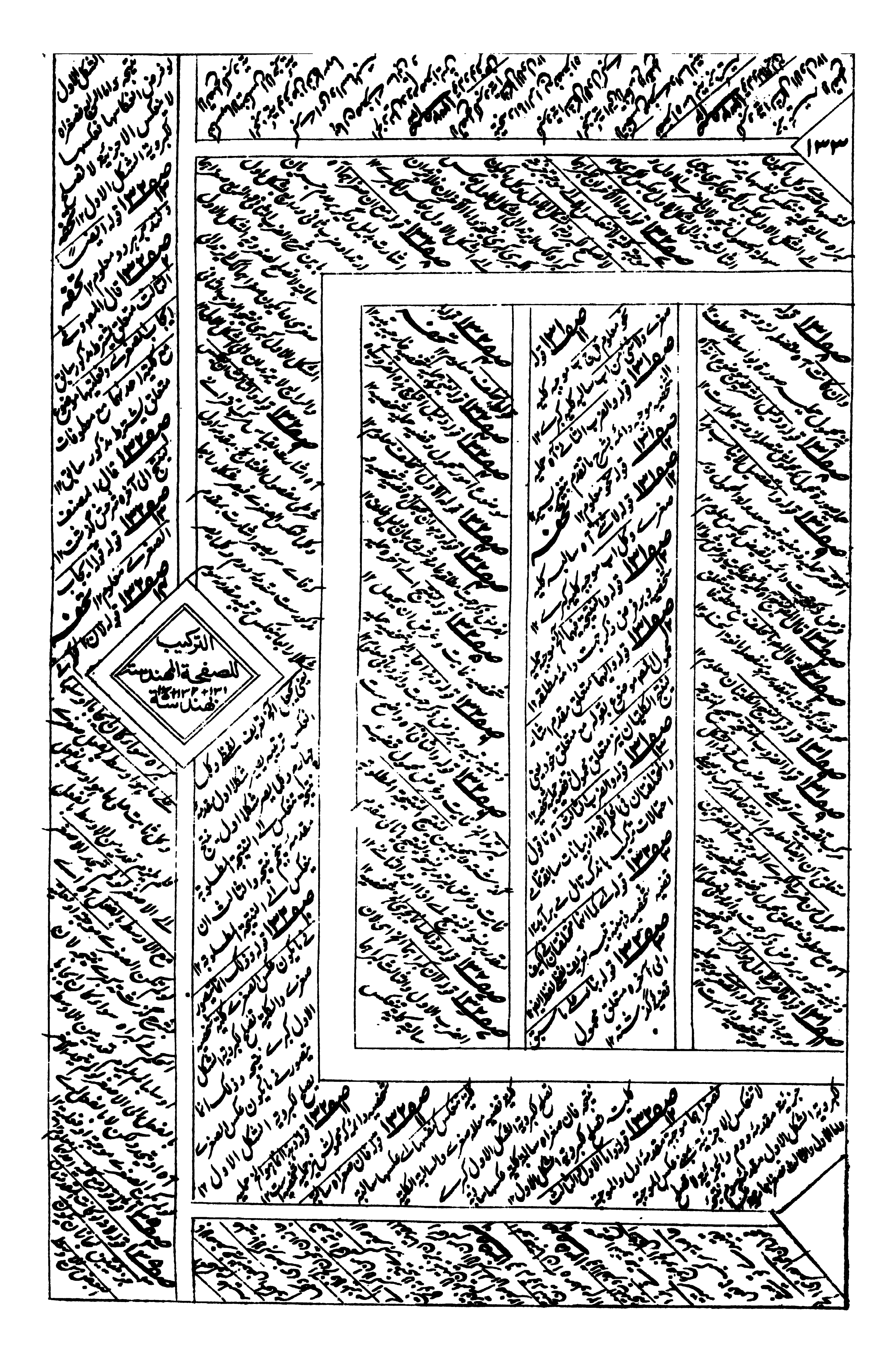
قوله مع دوام الصغرى اي يشترط في هذا الشكل بحسب الجهة امران الاول احد الامرين هو اما ان يصدق الدوام على الصغرى بان تكون دائمة او ضرورية واما ان تكون الكبرى من القضايا الست التي تنعكس سوالبها لا من السبع التي لا تنعكس سوالبها والثاني احد الامرين هو ان الممكنة لا تستعمل في هذا الشكل الا مع الضرورية سواء كانت الضرورية صغرى او كبرى او مع كبرى مشروطة عامة او خاصة وحاصله ان الممكنة ان كانت صغرى كانت الكبرى ضرورية او مشروطة عامة او خاصة وان كانت كبرى كانت الصغرى ضرورية لا غير ودليل الشرطين انه لولاهما لزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل لا يناسب المختصر قوله لينتج الكليتان الضروب المنتجة في هذا الشكل ايضا اربعة حاصلة من ضرب الكبرى الكلية الموجبة في الصغريين السالبتين الكلية والجزئية وضرب الكبرى الكلية السالبة في الصغريين الموجبتين فالضرب الاول هو المركب من الكليتين والصغرى موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الثاني هو المركب من الكليتين والصغرى سالبة نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة كلية نحو لا شيء من ج ا واليهما اشار المص بقوله لينتج الكليتان سالبة كلية والضرب الثالث هو المركب من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو بعض ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الرابع هو المركب من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة جزئية نحو بعض ج ليس ا



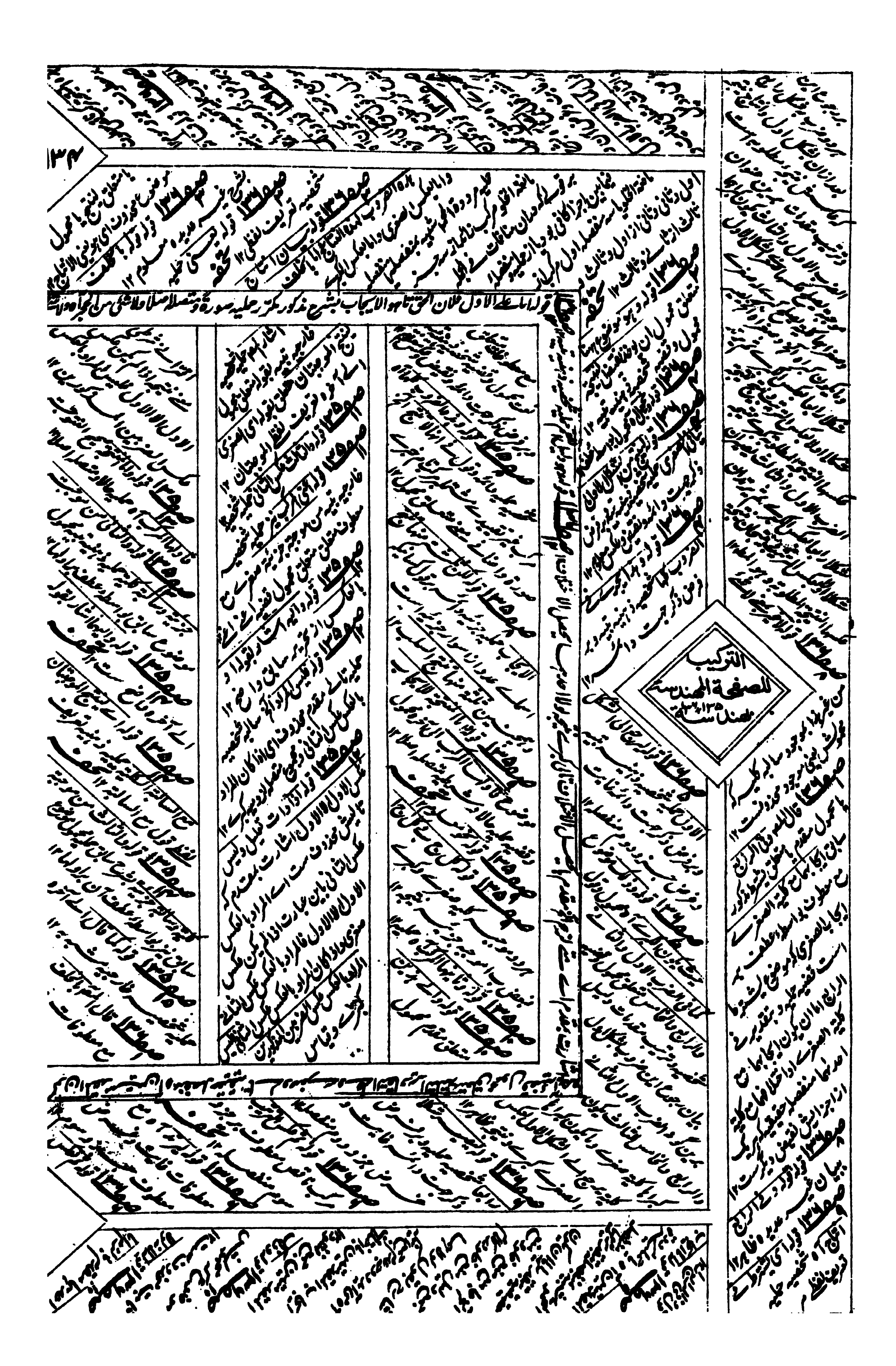
بالخلف او عكس الكبرى او الصغرى ثم الترتيب
ثم النتيجة وفي الثالث ايجاب الصغرى وفعليتها

واليهما اشار المص بقوله والمختلفتان في الكم ايضا اي كما انهما مختلفتان في الكيف [illegible]
ينتج سالبة جزئية قوله بالخلف يعني دليل انتاج هذه الضروب لما مر من النتيجتين المصير الاول الخلف و
ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الصغرى
وهذا جار في الضروب الاربعة كلها والثاني عكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول لينتج النتيجة المطلوبة
وذلك انما يجري في الضرب الاول والثالث لان كبراهما سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الآخران
فكبراهما موجبة كلية لا تنعكس الا موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول مع ان صغراهما ايضا سالبة
لا تصلح لصغروية الشكل الاول والثالث ان يعكس الصغرى فيصير شكلا رابعا ثم يعكس الترتيب [illegible]
عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلا اولا ينتج نتيجة تنعكس الى النتيجة المطلوبة وذلك
انما يتصور فيما يكون عكس الصغرى كلية ليصلح لكبروية الشكل الاول وهذا انما هو في الضرب الثاني فان
صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الاول والثالث فصغراهما موجبة لا تنعكس الا جزئية واما الرابع
فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس ولو فرض انعكاسها لا تكون الا جزئية قوله ايجاب الصغرى [illegible]
لان الحكم في الكبرى سواء كان ايجابا او سلبا على ما هو الاوسط بالفعل كما مر فلو لم يتحد الاصغر مع الاوسط
بالفعل بان لا يتحد اصلا او يكون الصغرى سالبة او يتحد لكن لا بالفعل بان تكون الصغرى موجبة ممكنة

التصديقات القياس الاقتراني الشكل الثالث



التركيب



التركيب للصفحة المهندسة

عمل سنة ۱۳۰۵



مع كلية احداهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس
موجبة جزئية ومع السالبة الكلية او الكلية مع الجزئية سالبة جزئية

لم يتعد الحكم من الاوسط بالفعل الى الاصغر قوله مع كلية احدهما لانه لو كانت المقدمتان
جزئيتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر
فلا يلزم تعدية الحكم من الاكبر الى الاصغر مثلا يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس ولا يصدق
بعض الانسان فرس قوله لينتج الموجبتان الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب الشرائط المذكورة ستة
حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية الى الكبريات الاربع وضم صغرى الموجبة الجزئية الى الكبريين
الكليتين الموجبة والسالبة وهذه الضروب كلها مشتركة في انها لا تنتج الا جزئية لكن ثلثة منها تنتج الايجاب
وثلثة منها تنتج السلب اما المنتجة للايجاب فاولها المركب من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل
ج ا فبعض ب ا وثانيها المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى الى هذين اشار المصنف
بقوله لينتج الموجبتان اي الصغرى مع الموجبة الكلية اي الكبرى في الثالث عكس الثاني اعني المركب من موجبة
كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى اليه اشار بقوله او بالعكس فليس المراد من العكس عكس الضربين المذكورين اذ ليس عكس
الاول الا الاول فتأمل واما المنتجة للسلب فاولها المركب من موجبة كلية وسالبة كلية والثاني من موجبة جزئية
وسالبة كلية واليهما اشار بقوله ومع السالبة الكلية اي لينتج الموجبتان مع السالبة الكلية والثالث
من موجبة كلية وسالبة جزئية كما قال والكلية مع الجزئية اي الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية

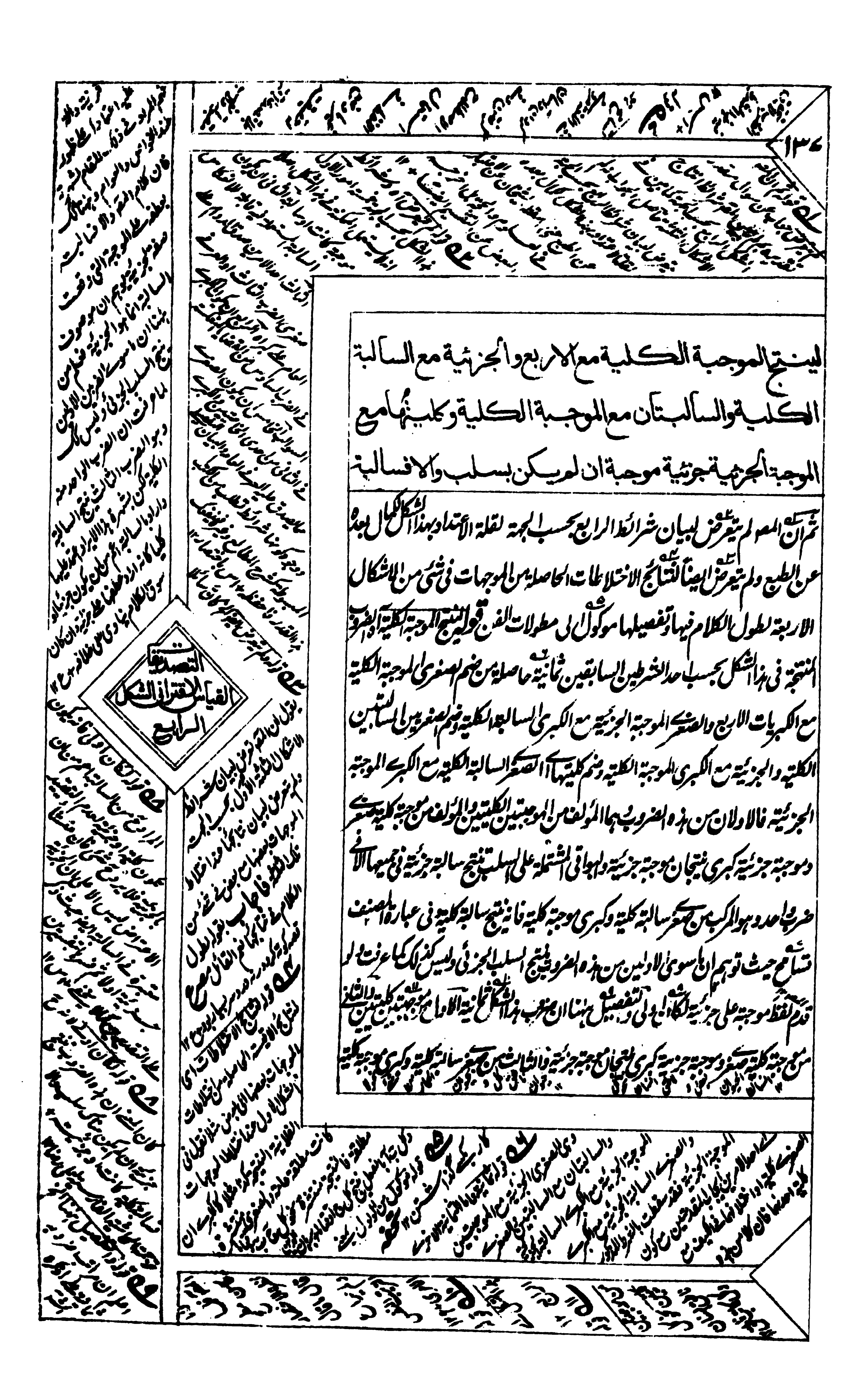
الصغريات / الكبريات	الموجبة الكلية	الموجبة الجزئية	السالبة الكلية	السالبة الجزئية
الموجبة الكلية	بلجو	بجو ٥	بجل	بجل ٤
الموجبة الجزئية	بجو	س	بجل	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س



بالخلف او عكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفى الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى واختلافهما مع كلية احدهما

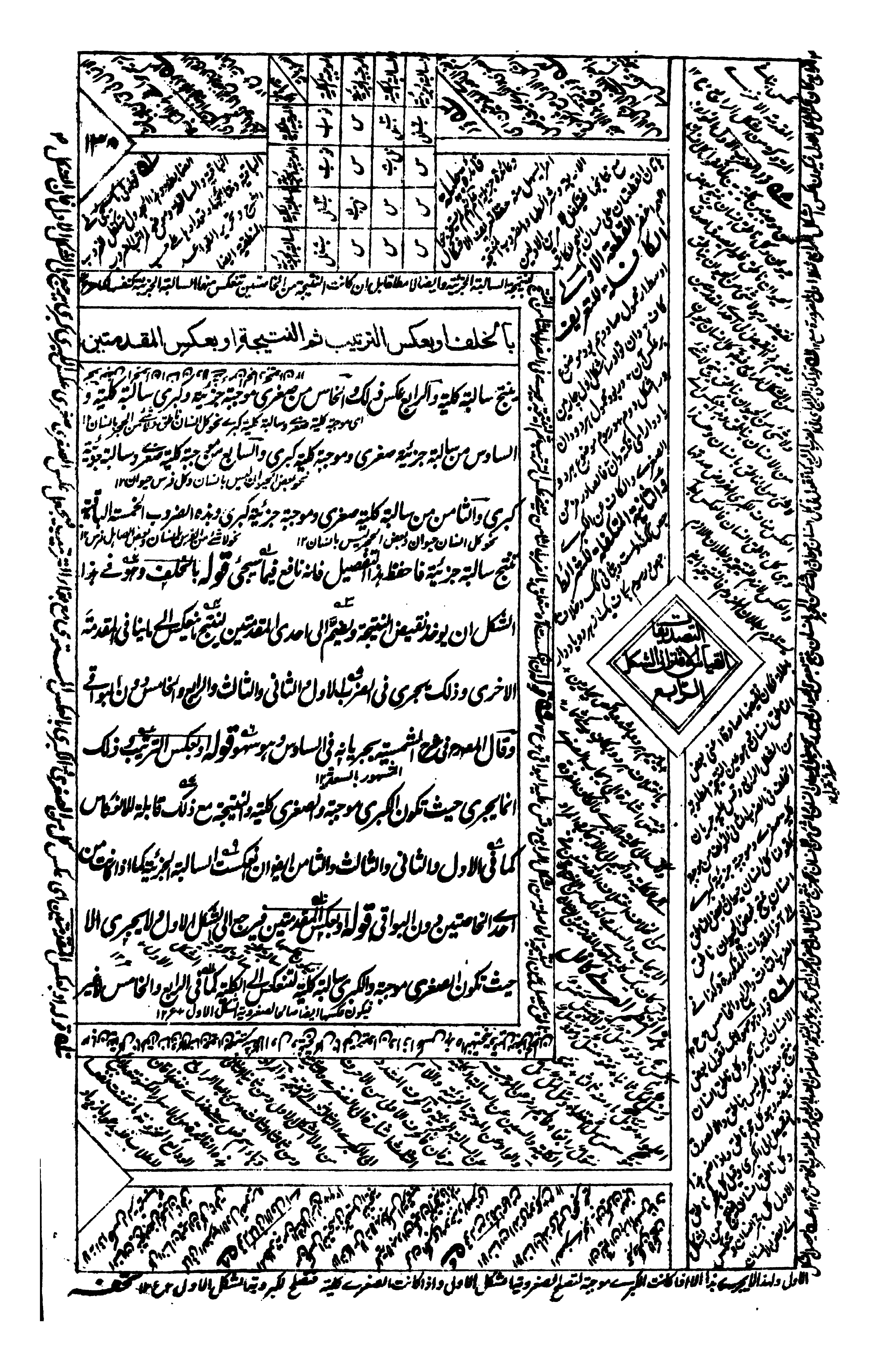
قوله بالخلف يعنى بيان انتاج هذه الضروب لهذه النتائج اما بالخلف وهو ههنا ان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى وهذا يجرى فى الضروب كلها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وذلك حيث تكون الكبرى كلية كما فى الضرب الاول والثانى والرابع والخامس واما بعكس الكبرى ليصير شكلا رابعا ثم عكس الترتيب ليرتد شكلا اولا وينتج نتيجة ثم تعكس هذه النتيجة فانه المطلوب وذلك حيث تكون الكبرى موجبة ليصلح عكسها صغرى للشكل الاول وتكون الصغرى كلية لتصلح كبرى له كما فى الضرب الاول والثالث لا غير قوله وفى الرابع اى يشترط فى انتاج الشكل الرابع بحسب الكم والكيف احد الامرين اما ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى واما اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما وذلك لانه لولا احدهما لزم اما كون المقدمتين سالبتين او موجبتين مع كون الصغرى جزئية او جزئيتين مختلفتين فى الكيف وعلى التقادير الثلثة يحصل الاختلاف وهو دليل العقم اما على الاول فلان الحق فى قولنا لا شئ من الحجر بانسان ولا شئ من الناطق بحجر هو الايجاب ولو قلنا لا شئ من الفرس بحجر كان الحق هو السلب واما على الثانى فلانا اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلنا كل فرس حيوان كان الحق السلب واما على الثالث فلان الحق فى قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان هو الايجاب ولو قلنا بعض الحجر ليس بحيوان كان الحق السلب

التصديقات القياس الاقترانى الشكل الرابع



لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما مع الموجبة الجزئية جزئية موجبة ان لم يكن بسلب والا فسالبة

ثم ان المص لم يتعرض لبيان شرائط الرابع بحسب الجهة لقلة الاعتداد بهذا الشكل لكمال بعده عن الطبع ولم يتعرض ايضا لنتائج الاختلاطات الحاصلة من الموجهات في شيء من الاشكال الاربعة لطول الكلام فيها وتفصيلها موكول الى مطولات الفن قوله لينتج الموجبة الكلية اي الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب احد الشرطين السابقين ثمانية حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وضم الصغريين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية وضم كليتهما اي الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية فالاولان من هذه الضروب هما المؤلف من الموجبتين الكليتين والمؤلف من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والبواقي المشتملة على السلب تنتج سالبة جزئية في جميعها الا في ضرب واحد وهو المركب من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية فانه ينتج سالبة كلية في عبارة المصنف تسامح حيث توهم ان ما سوى الاولين من هذه الضروب ينتج السلب الجزئي وليس كذلك كما عرفت ولو قدم لفظ موجبة على جزئية لكان اولى وتفصيل ههنا ان ضروب هذا الشكل ثمانية الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية



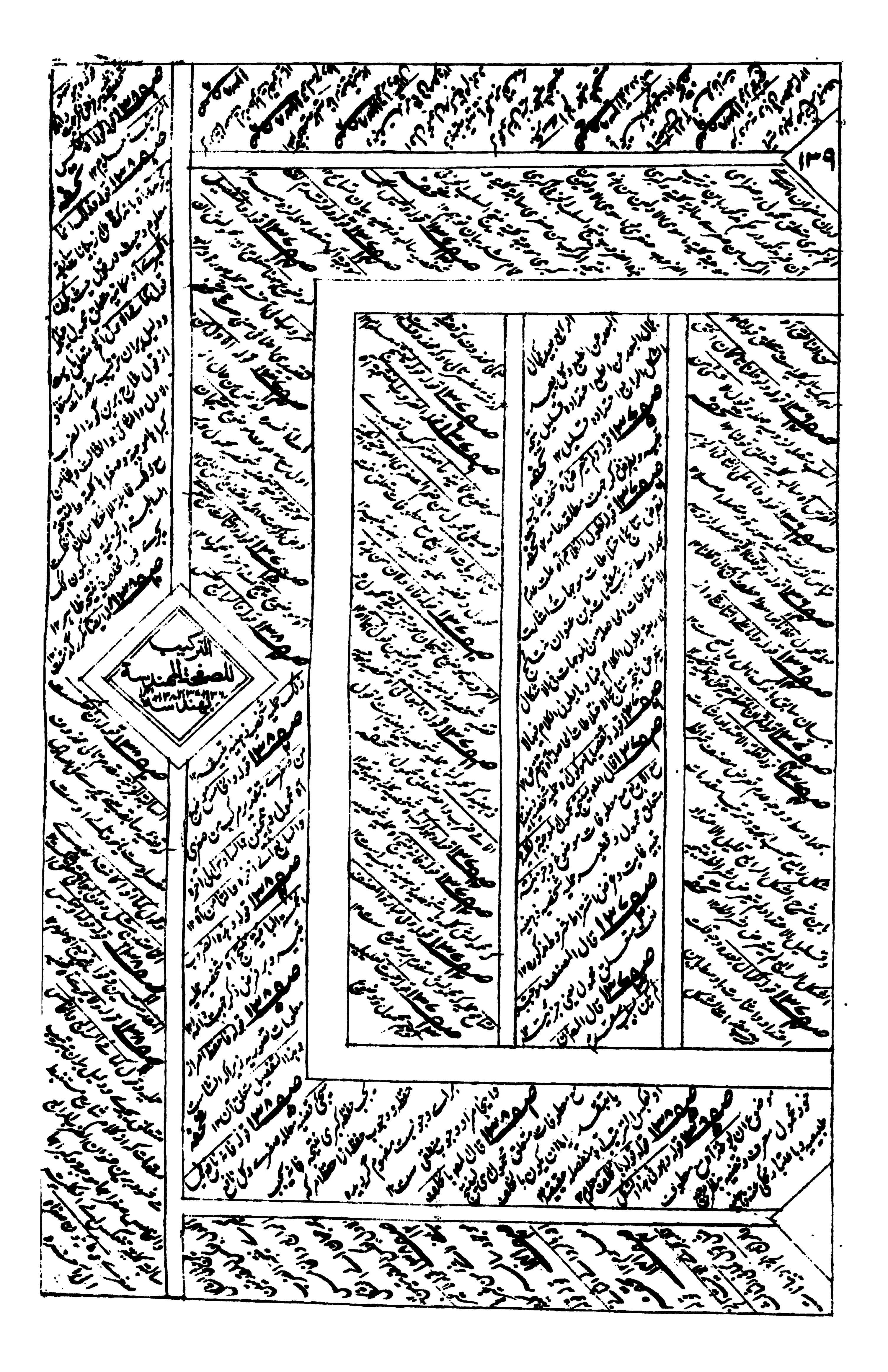
نتيجة السالبة الجزئية وايضا لا مطلقا بل ان كانت النتيجة من الخاصتين تنعكس منها السالبة الجزئية كنفسها

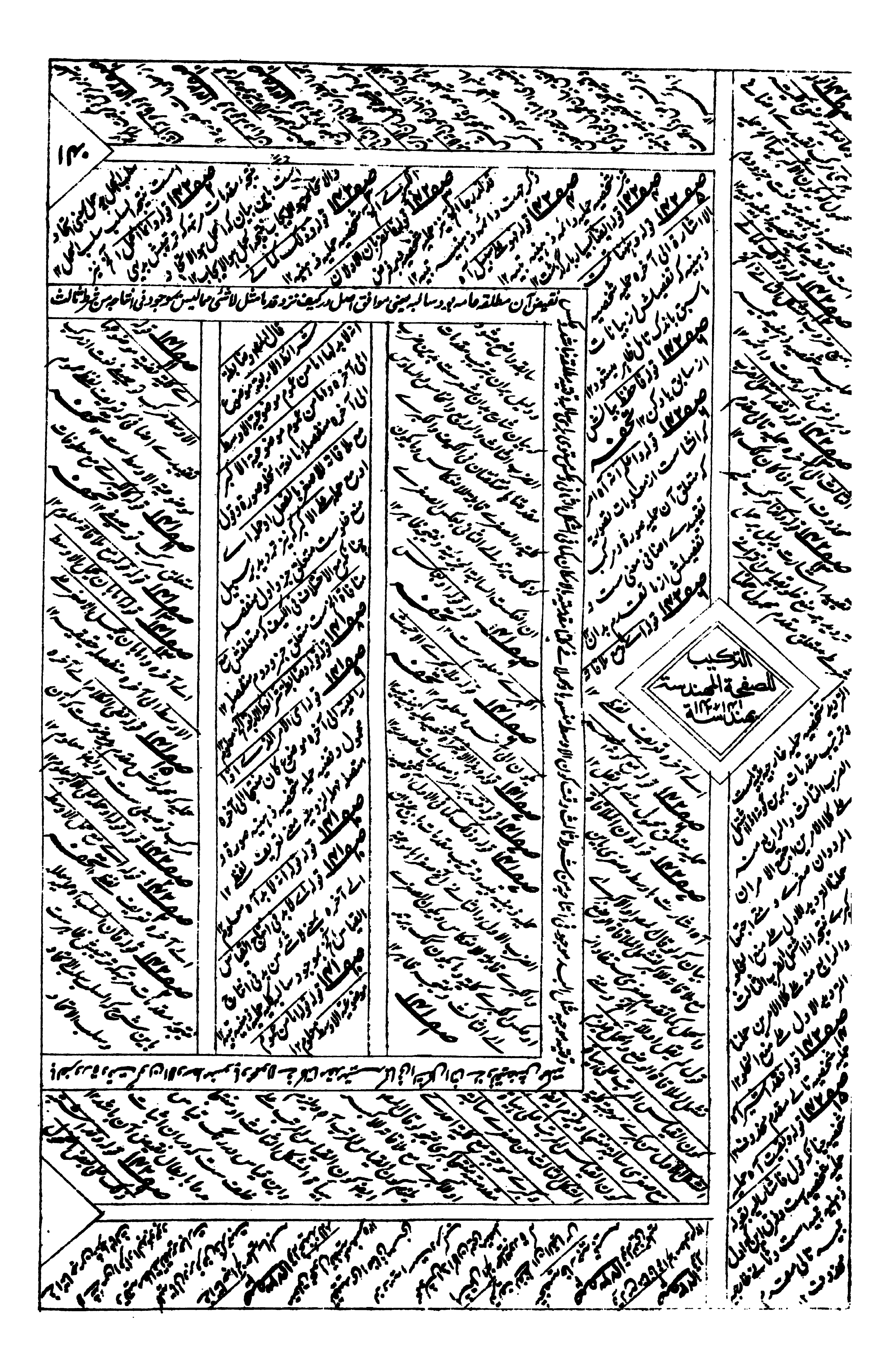
التصديقات القياس الاقتراني الشكل الرابع

بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين

ينتج سالبة كلية والرابع عكس ذلك والخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية و
السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى والثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الضروب الخمسة الباقية
ينتج سالبة جزئية فاحفظ هذا التفصيل فانه نافع فيما سيجئ قوله بالخلف وهو في هذا
الشكل ان يوخذ نقيض النتيجة ويضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافي المقدمة
الاخرى وذلك يجري في الضروب الاول والثاني والثالث والرابع والخامس دون البواقي
وقال المصنف في شرح الشمسية يجري بانه في السادس وهو سهو قوله او بعكس الترتيب ذلك
انما يجري حيث تكون الكبرى موجبة والصغرى كلية والنتيجة مع ذلك قابلة للانعكاس
كما في الاول والثاني والثالث والثامن ايضا ان عكست السالبة الجزئية لازما من
احد الخاصتين دون البواقي قوله او بعكس المقدمتين فيرجع الى الشكل الاول لا يجري الا
حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية لتنعكس الى الكلية كما في الرابع والخامس لا غير

الاول ولهذا لا يجري هذا الا اذا كانت الكبرى موجبة لتنعكس الصغرى في الشكل الاول واذا كانت الصغرى كلية فقط الكبرى في الشكل الاول




التركيب
الصفحة المهندسة
عمل سنة

١٤٣ قوله ففي الكلام رفع لما قال ميرزا جان من ان لفظ بالفعل زائد فان الايجاب بالفعل لا يشترط في الشكل الرابع بل الايجاب فقط شرط فيه وحاصل الدفع ان الفعلية ايضا شرط في هذه الضروب من

التصديقات

ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

او بالرد الى الثاني بعكس الصغرى او الثالث بعكس الكبرى

وضابطة شرائط الاربعة انه لا بد لها اما من عموم موضوعية الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل

قوله او بالرد ولا يجري الا حيث تكون المقدمتان مختلفتين في الكيف والكبرى كلية وتكون الصغرى قابلة للانعكاس كما في الثالث والرابع والخامس والسادس ايضا ان انعكست السالبة الجزئية اه غير **قوله** بعكس الكبرى ولا يجري الا حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى قابلة للانعكاس وتكون الصغرى او عكس الكبرى كلية وهذا الاخير لازم للاولين في هذا الشكل فتدبر وذلك كما في الاول والثاني والرابع والخامس والسابع ايضا ان انعكس السلب الجزئي دون البواقي **قوله** وضابطة شرائط الاربعة اي الامر الذي اذا روعيت في كل قياس اقتراني حملي كان منتجا مشتملا على الشرائط المذكورة جزما **قوله** انه لا بد اي لا بد في انتاج القياس من احد الامرين على سبيل منع الخلو **قوله** اما من عموم موضوعية الاوسط اي كليته بتعينه موضوعيته الاوسط كالكبرى في الشكل الاول وكاحدى المقدمتين في الشكل الثالث وكالصغرى في الضرب الاول والثاني والثالث والرابع والسابع والثامن من الشكل الرابع **قوله** مع ملاقاته اي اما بان يحمل الاوسط ايجابا على الاصغر بالفعل كما في صغرى الشكل الاول واما بان يحمل الاصغر على الاوسط ايجابا بالفعل كما في صغرى الشكل الثالث وكما في صغرى الضرب الاول والثاني والرابع والسابع من الشكل الرابع ففي الكلام اشارة استطرادية الى اشتراط فعلية الصغرى في هذه الضروب ايضا

الضرب الخامس صغراه وان كانت موجبة فتحققت الملاقاة لكن لا يتحقق فيه ما انضم الى هذه الملاقاة وهو عموم موضوعية الاوسط



التصديقات
ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

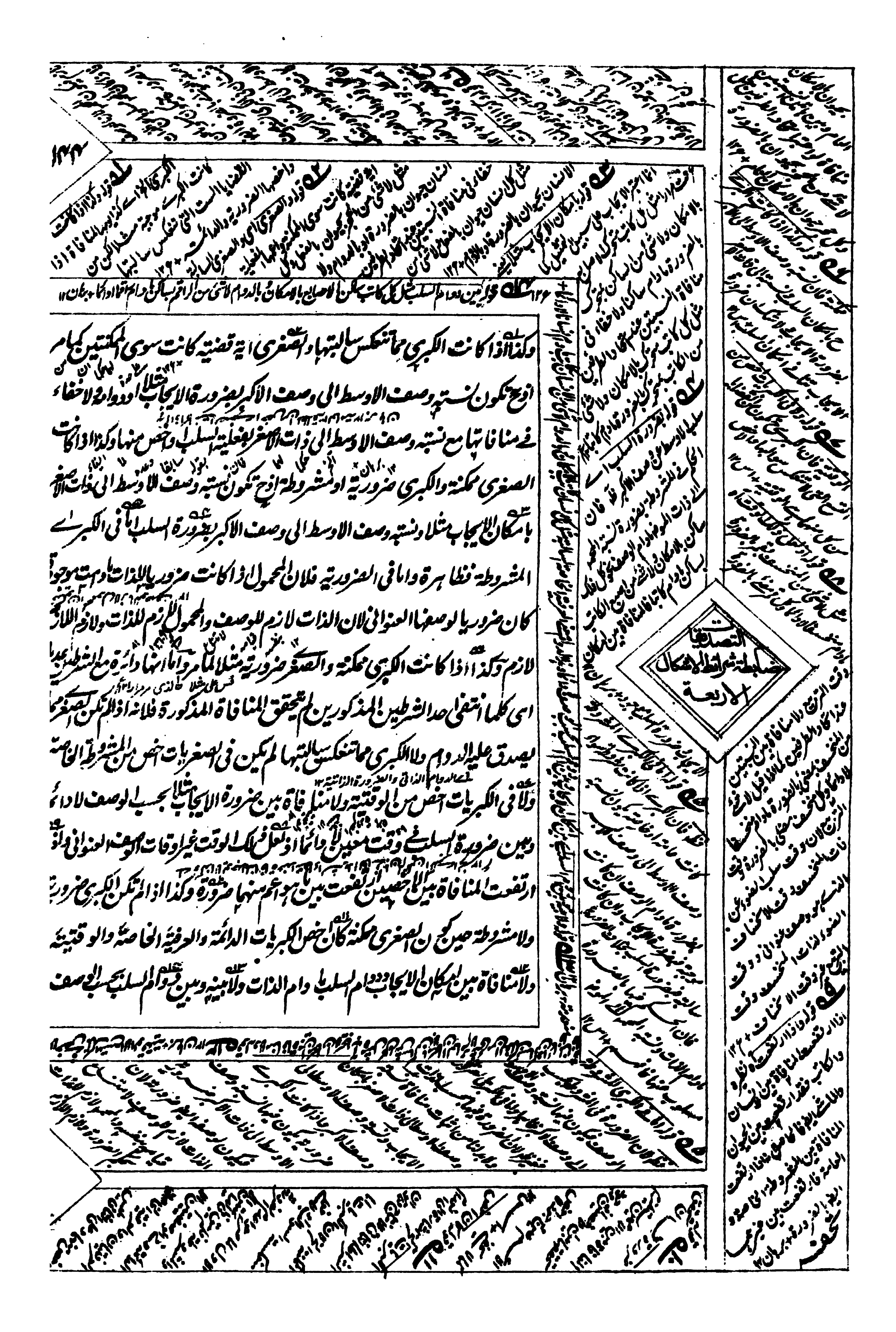
او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف

قوله او حمله على الاكبر اي او مع حمل الاوسط على الاكبر ايجابا فان السلب سلب الحمل وانما الحمل هو الايجاب وذلك كما في كبرى الضرب الاول والثاني والثالث والثامن من الشكل الرابع فالضربان الاولان قد اندرجا تحت كلا شقي الترديد الثاني فهو ايضا على سبيل منع الخلو كالاول وههنا تمت الاشارة الى شرائط انتاج جميع ضروب الشكل الاول والثالث وستة ضروب من الشكل الرابع فاحفظه واعلم انه لم يقل والاكبر اي او مع ملاقاته للاكبر مع كونه اخصر لان الملاقاة تشمل الوضع والحمل كما تقدم فيلزم كون القياس المرتب على هيأة الشكل الاول من كبرى موجبة كلية مع صغرى سالبة منتجا ويلزم ايضا كون القياس المرتب على هيأة الشكل الثالث من صغرى سالبة وكبرى موجبة مع كلية احد مقدمتيه منتجا وقد اشتبه ذلك على بعض الفحول فاعرفه **قوله** واما من عموم موضوعية الاكبر هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين ذكرنا انه لا بد في انتاج القياس من احدهما وحاصله كلية كبرى يكون الاكبر موضوعا فيهما مع اختلاف المقدمتين في الكيف وذلك كما في جميع ضروب الشكل الثاني وكما في الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشكل الرابع فقد اشتمل الضرب الثالث والرابع منه على كلا الامرين ولذا حملنا الترديد الاول على منع الخلو فقد اشير الى جميع شرائط الشكل الاول والثالث كما وكيفا وجهة والى شرائط الشكل الثاني والرابع كما وكيفا وبقيت شرائط الشكل الثاني بحسب الجهة فاشار اليها بقوله مع منافاة الخ

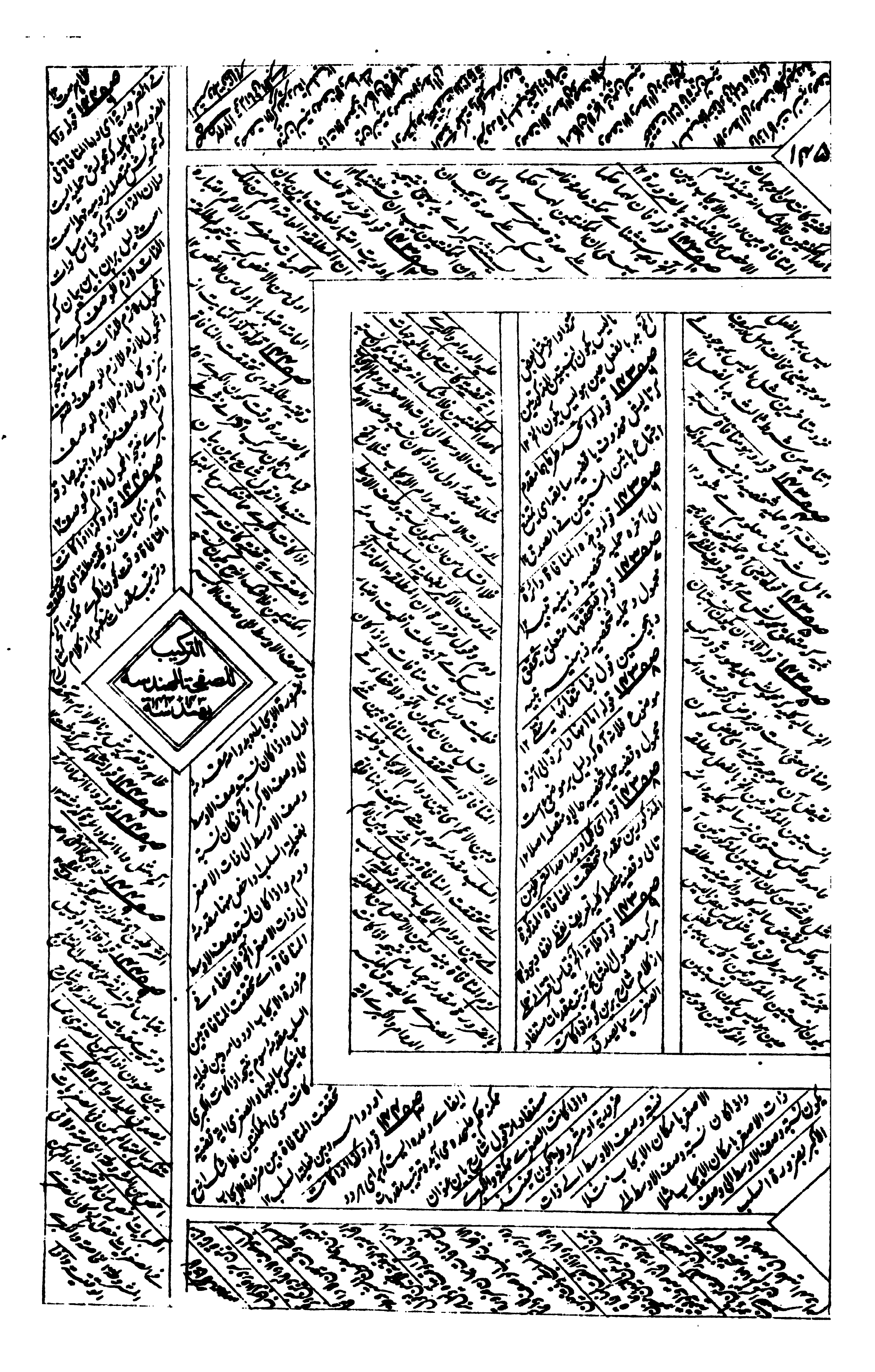
التصديقات
ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

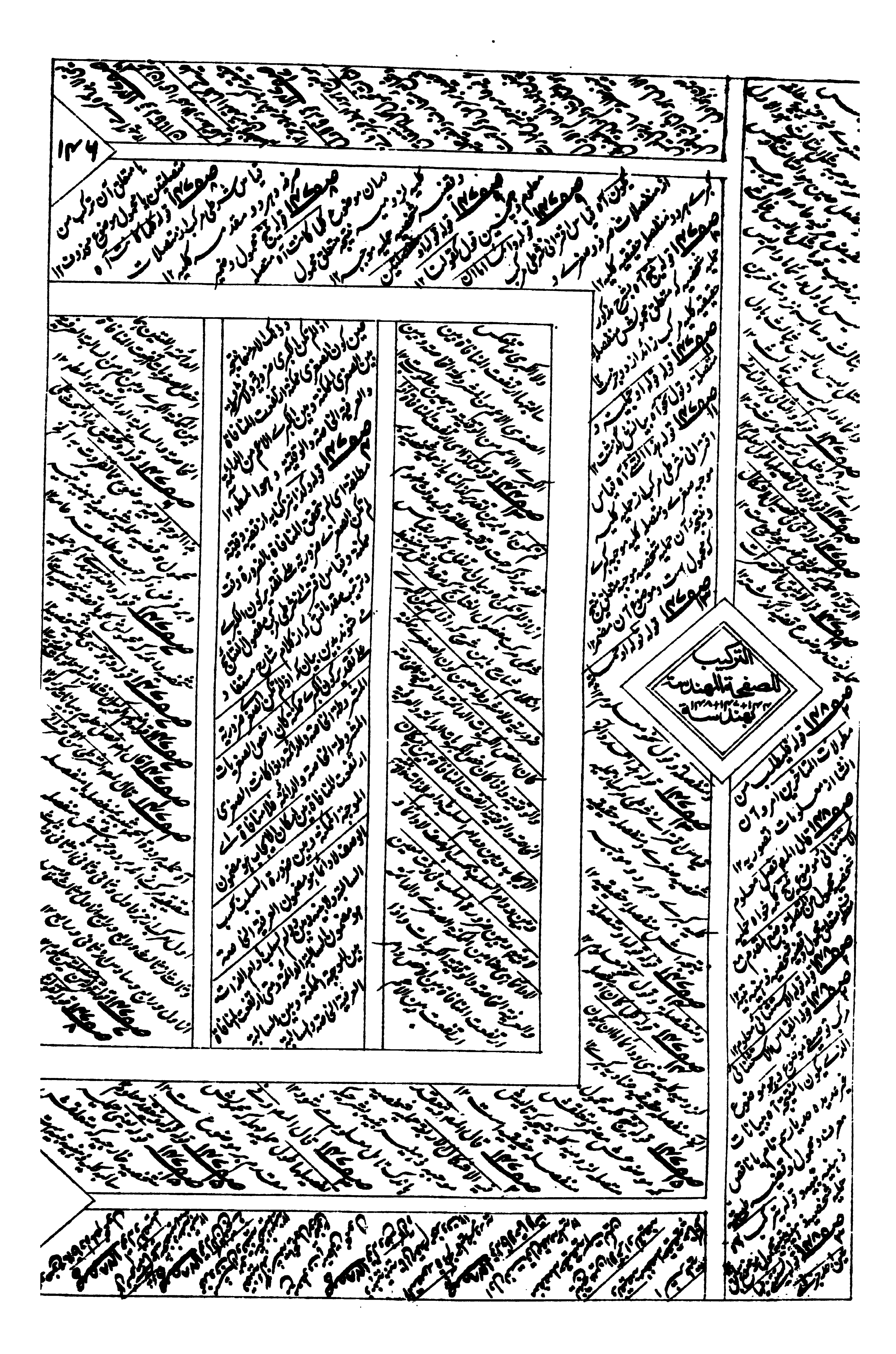
مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات الاصغر

قوله مع منافاة الخ يعني ان القياس المنتج المشتمل على الامر الثاني اعني عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف اذا كان الاوسط منسوبا ومحمولا في كلتا مقدمتيه كما في الشكل الثاني فيجب لانتاجه من شرط ثالث وهو منافاة نسبة وصف الاوسط المحمول الى وصف الاكبر الموضوع في الكبرى لنسبة وصف الاوسط المحمول كذلك الى ذات الاصغر الموضوع في الصغرى يعني لابد ان تكون النسبتان المذكورتان متصفتين بكيفيتين بحيث يمتنع اجتماع هاتين النسبتين في الصدق لو اتحد طرفاهما فرضا وهذه المنافاة دائرة وجودا وعدما مع امرين من شرطي الشكل الثاني بحسب الجهة فبتحققهما يتحقق الانتاج وبانتفائهما ينتفي اما انها دائرة مع الشرطين وجودا اي كلما وجد الشرطان المذكوران تحققت المنافاة المذكورة فلانه اذا كانت الصغرى مما يصدق عليه الدوام و الكبرى اية قضية كانت من الموجهات ماعدا الممكنتين فان لهما حكما على حدة كما سيجئ فلاشك انه يلزم تكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بدوام الايجاب مثلا ولا اقل من ان تكون نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بفعلية السلب ضرورة ان المطلقة العامة اعم من تلك الكبريات والمطلقة العامة تدل على سلب الاوسط عن ذات الاكبر بالفعل واذا كان مسلوبا عن ذاته بالفعل كان مسلوبا عن وصفه بالفعل قطعا ولاخفاء في المنافاة بين دوام الايجاب وفعلية السلب واذا تحققت المنافاة بين شئ وبين الاعم لزمت المنافاة بينه وبين الاخص بالضرورة



وكذا اذا كانت الكبرى مما تنعكس سالبتها والصغرى اية قضية كانت سوى الممكنتين كما مر اوج تكون نسبته وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة الايجاب مثلا او دوامه لا خفاء في منافاتها مع نسبته وصف الاوسط الى ذات الاصغر بفعلية السلب واخص منها وكذا اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية او مشروطة اوج تكون نسبته وصف الاوسط الى ذات الاصغر بامكان الايجاب مثلا ونسبته وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة السلب اما في الكبرى المشروطة فظاهرة واما في الضرورية فلان المحمول اذا كانت ضروريا للذات ما دامت موجودة كان ضروريا لوصفها العنواني لان الذات لازم للوصف والمحمول لازم للذات ولازم اللازم لازم وكذا اذا كانت الكبرى ممكنة والصغرى ضرورية مثلا لما مر واما انها دائرة مع الشرطين وجودا اي كلما انتفى احد الشرطين المذكورين لم يتحقق المنافاة المذكورة فلانه اذا لم تكن الصغرى مما يصدق عليه الدوام ولا الكبرى مما تنعكس سالبتها لم يكن في الصغريات اخص من المشروطة الخاصة ولا في الكبريات اخص من الوقتية ولا منافاة بين ضرورة الايجاب مثلا بحسب الوصف لا دائما وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما اذ لعل ذلك الوقت غير اوقات الوصف العنواني واذا ارتفعت المنافاة بين الاخصين ارتفعت بين ما هو اعم منهما ضرورة وكذا اذا لم تكن الكبرى ضرورية ولا مشروطة حين كون الصغرى ممكنة كان اخص الكبريات الدائمة والعرفية الخاصة والوقتية ولا منافاة بين امكان الايجاب ودوام السلب ما دام الذات ولا بينه وبين دوام السلب بحسب الوصف


التركيب
للصفحة الهندسية
۱۳۳۳ ۱۳۳۳
بهشن سنة


التركيب
الصفحة الهندسية

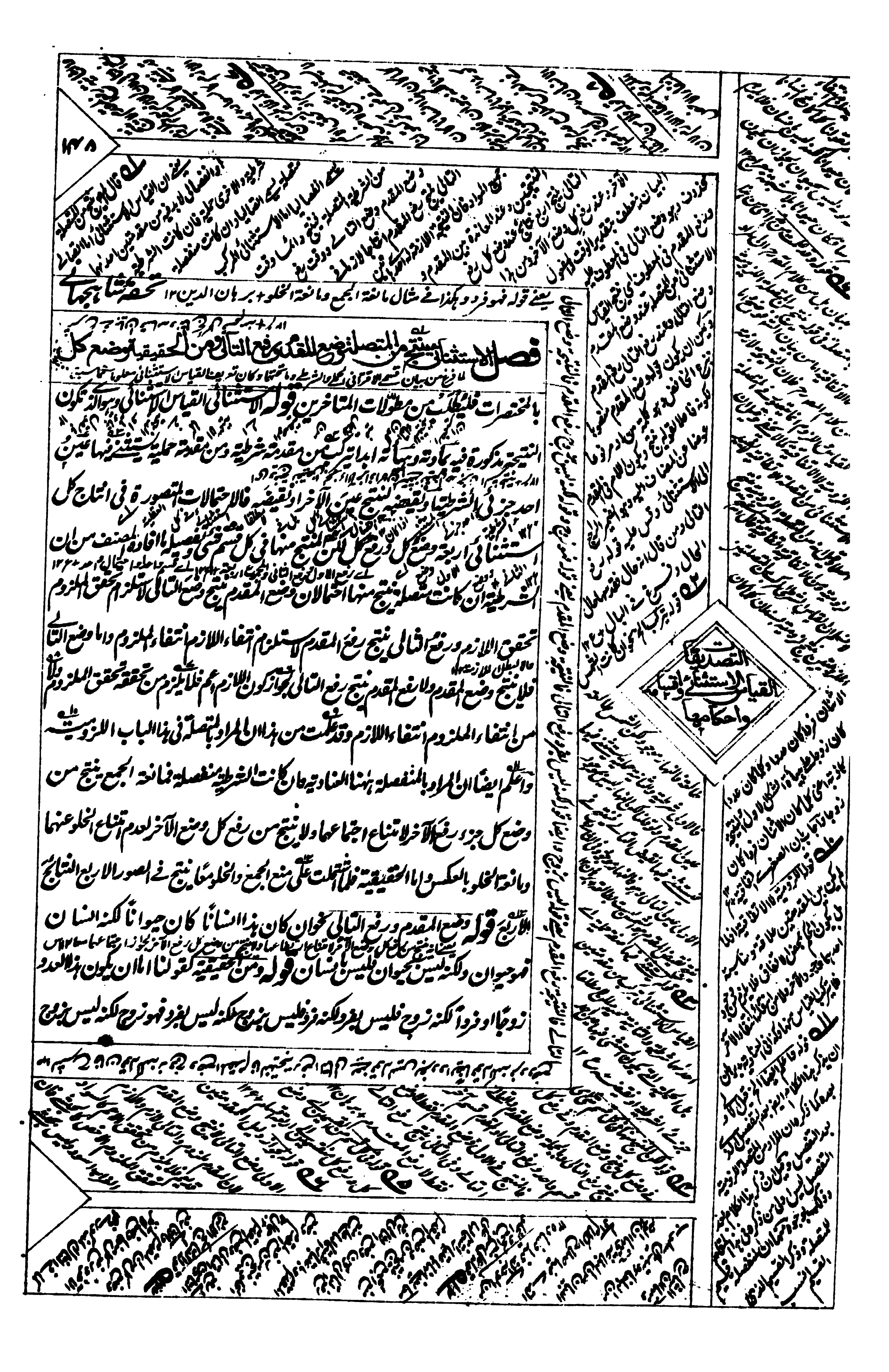


التصديقات القياس الاقتراني الشرطي واقسامه

فصل الشرطي من الاقتراني اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد فيه الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول

لا دائما ولا ابنيه وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما وكذا اذا لم تكن الصغرى ضرورية على تقدير كون الكبرى ممكنة كان اخص الصغريات المشروطة الخاصة او الدائمة ولا منافاة بين امكان الايجاب وبين ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائما ولا ابنيه وبين دوام السلب دوام الذات قطعا وتحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما تفرد به بعون الله الجليل والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل هو حسبي ونعم الوكيل **قوله** من متصلتين كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيئ ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ **قوله** او منفصلتين كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ودائما اما ان يكون الزوج زوج الزوج او يكون زوج الفرد ينتج دائما اما ان يكون العدد زوج الزوج او يكون زوج الفرد او يكون فردا **قوله** او حملية ومتصلة نحو هذا الغني انسان وكلما كان هذا الشيئ انسانا كان حيوانا ينتج هذا حيوان ونحو كلما كان هذا الشيئ انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيئ انسانا كان جسما **قوله** او حملية ومنفصلة نحو هذا عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا ينتج فهذا اما ان يكون زوجا او فردا **قوله** او متصلة ومنفصلة نحو كلما كان هذا ثلثة فهو عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا ينتج كلما كان هذا ثلثة فاما ان يكون زوجا او فردا **قوله** وينعقد يعني لا بد في تلك الاقسام من اشتراك المقدمتين في جزء يكون هو الحد الاوسط فاما ان يكون محكوما عليه في كلتا المقدمتين او محكوما به فيهما او محكوما به في الصغرى ومحكوما عليه في الكبرى او بالعكس فالاول هو الشكل الثالث والثاني هو الثاني والثالث هو الاول والرابع هو الرابع **قوله** وفي تفصيلها اي في تفصيل الاشكال الاربعة في تلك الاقسام الخمسة بحسب الشرائط والضروب والنتائج طول لا يليق

ع فقد يكون اذا كان النهار موجودا كان العالم مضيئا ١٢ تحفه شاهجهاني

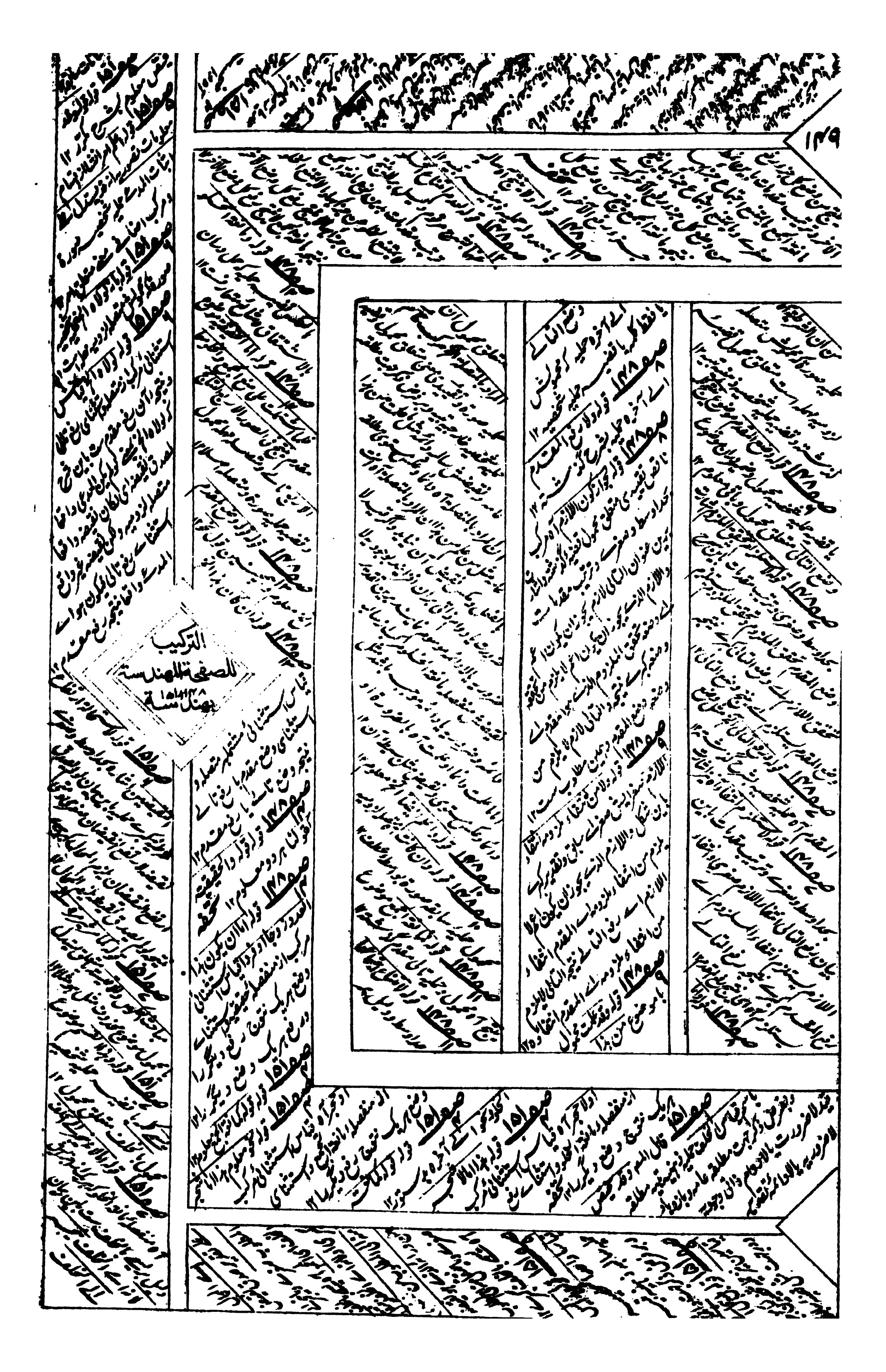


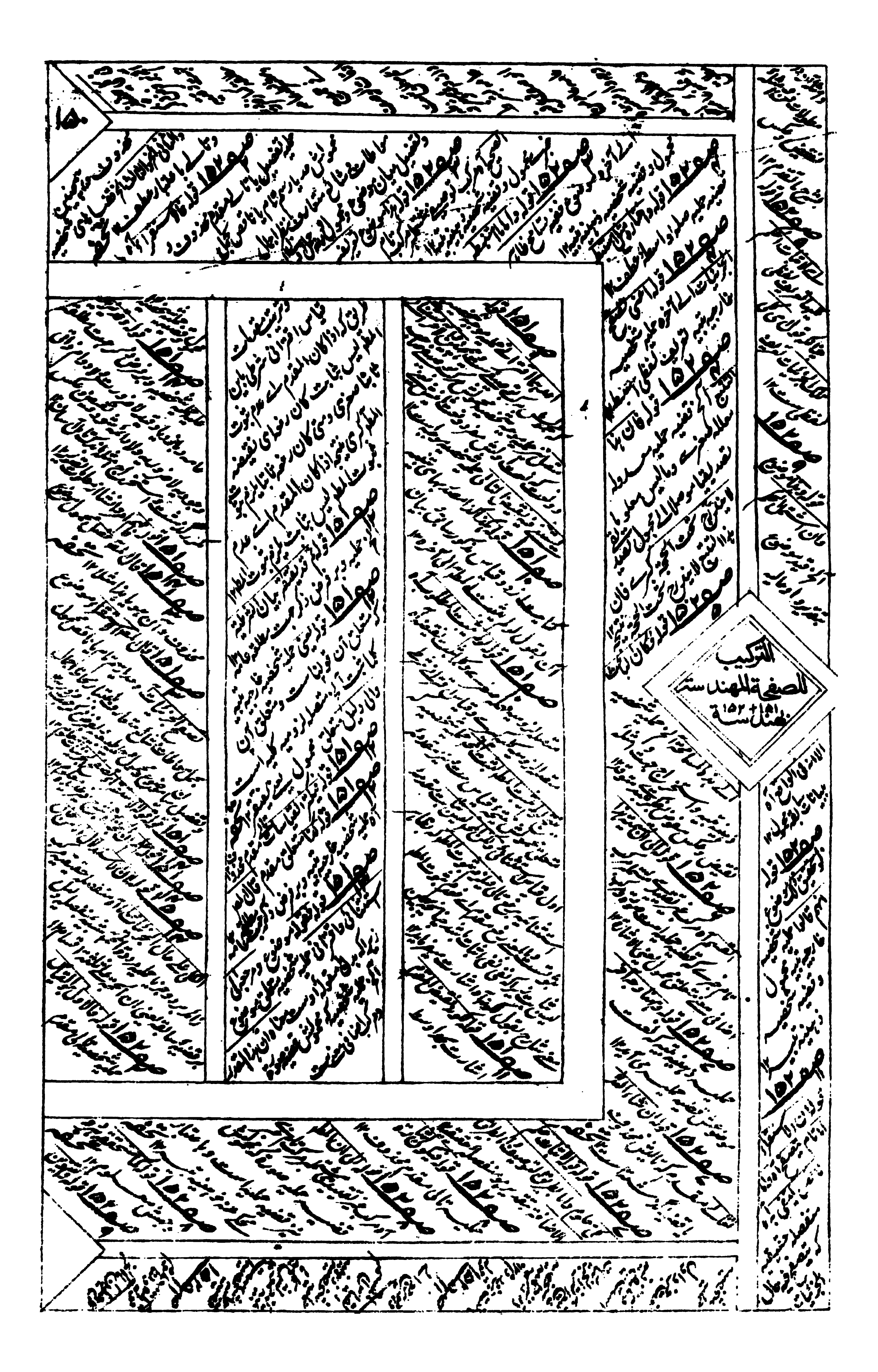
يعنى قوله فهو فرد و هكذا فى مثال مانعة الجمع و مانعة الخلو + برهان الدين ١٢ **تحفهٔ شاهجهانى**

فصل الاستثنائى يستنتج من المتصلة بوضع المقدم ورفع التالى ومن الحقيقية بوضع كل

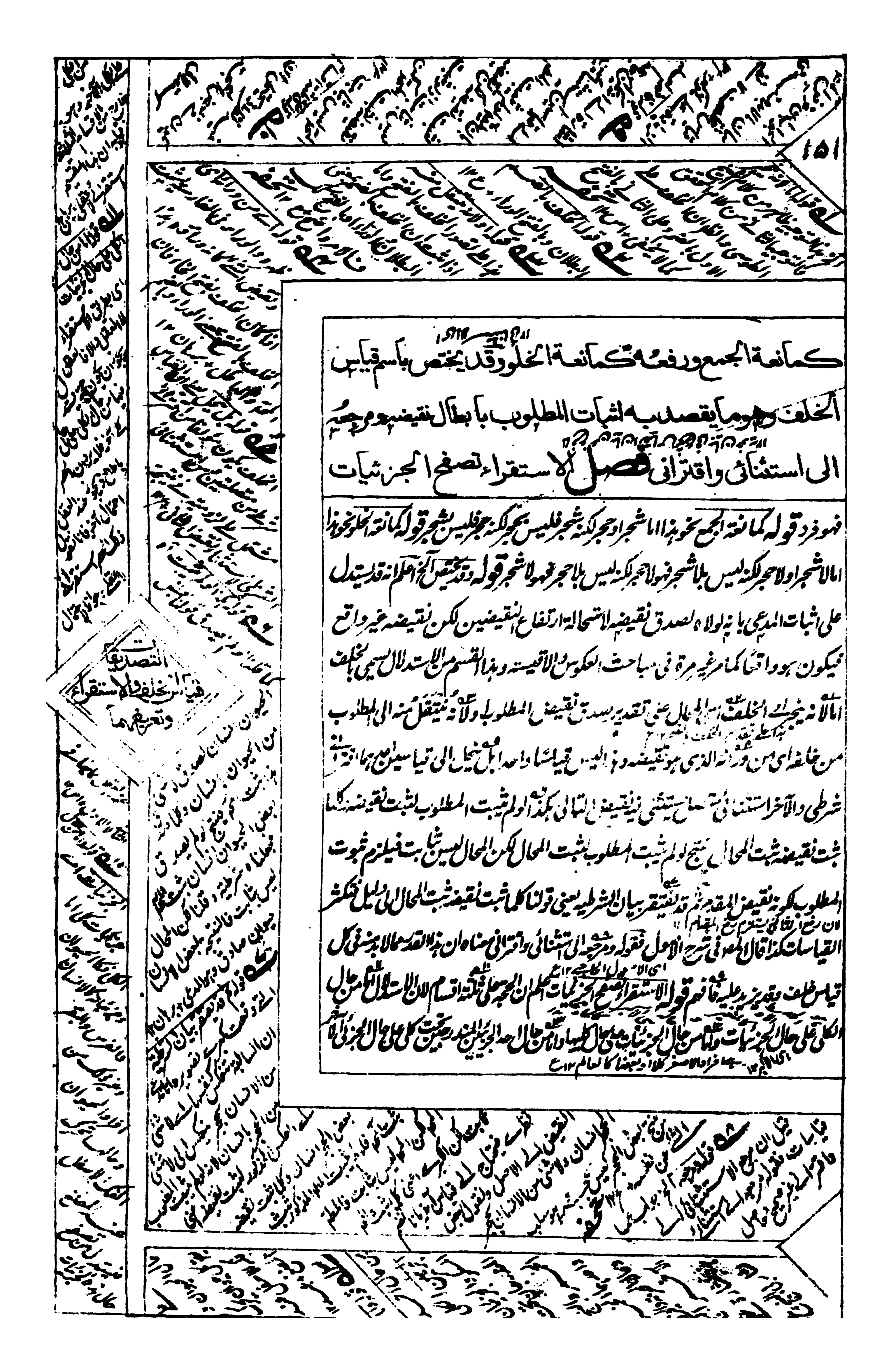
بالمختصرات فليطلب من مطولات المتاخرين **قوله** الاستثنائى القياس الاستثنائى وهو الذى تكون النتيجة مذكورة فيه بمادته وهيئته ابدا يتركب من مقدمة شرطية ومن مقدمة حملية يستثنى فيها عين احد جزئى الشرطية او نقيضه لينتج عين الآخر او نقيضه فالاحتمالات المتصورة فى انتاج كل استثنائى اربعة وضع كل ورفع كل لكن المنتج منها فى كل قسم قسمى تفصيله ما افاده المصنف من ان الشرطية ان كانت متصلة ينتج منها احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالى لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ورفع التالى ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واما وضع التالى فلا ينتج وضع المقدم ولا رفع المقدم ينتج رفع التالى لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم ولا من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وقد علمت من هذا ان المراد بالمتصلة فى هذا الباب اللزومية واعلم ايضا ان المراد بالمنفصلة ههنا العنادية فان كانت الشرطية منفصلة فمانعة الجمع ينتج من وضع كل جزء رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ولا ينتج من رفع كل وضع الآخر لعدم امتناع الخلو عنهما ومانعة الخلو بالعكس واما الحقيقية فلما اشتملت على منع الجمع والخلو معا ينتج فى الصور الاربع النتائج الاربع **قوله** وضع المقدم ورفع التالى نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فليس بانسان **قوله** ومن الحقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد ولكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج

التصديقات القياس الاستثنائى واقسامه واحكامها


١٤٩
التركيب
للصفحة الهندسة
١٥١ ١٤٨
بهندسة



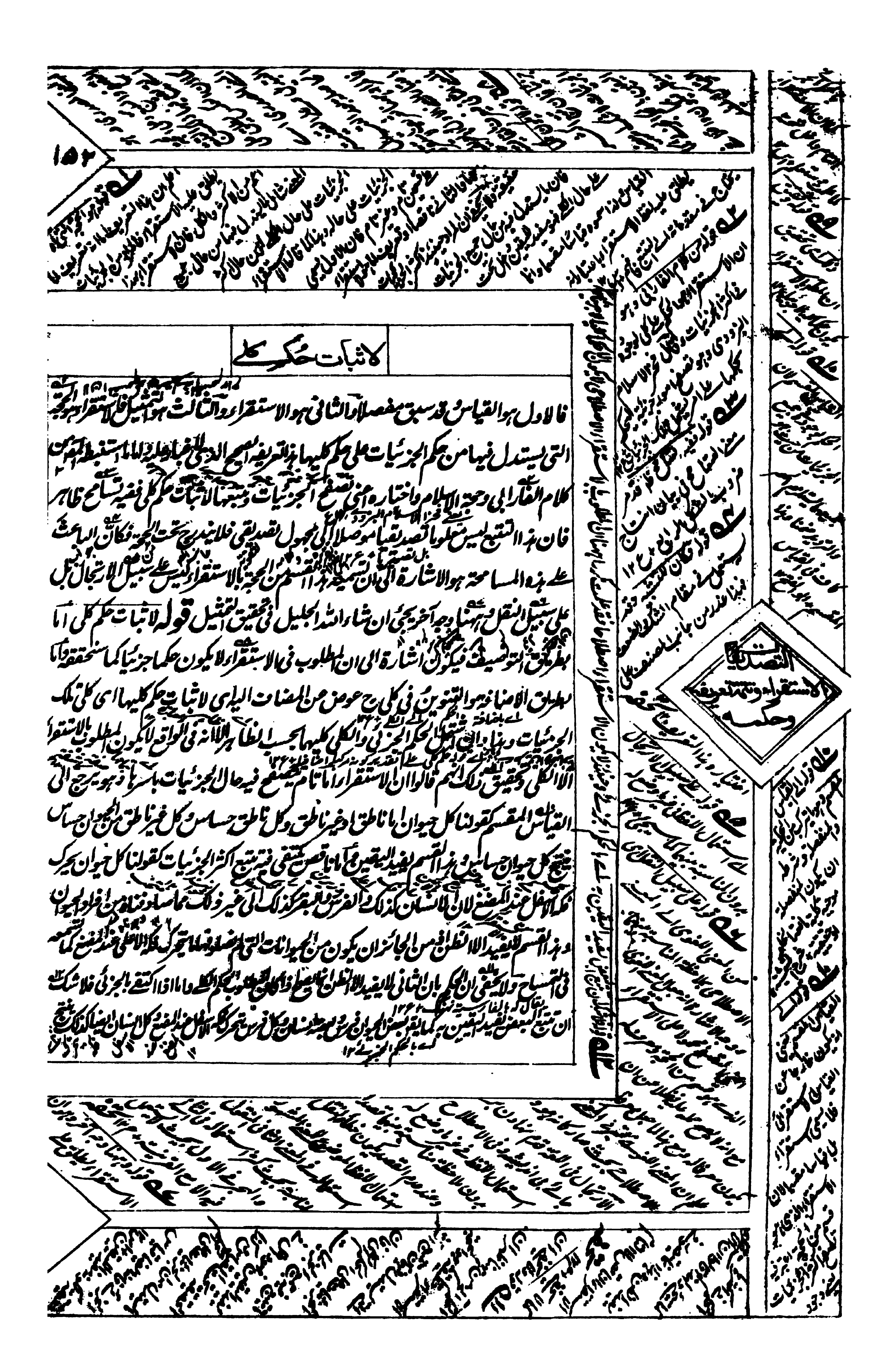
١٥٠
التركيب
للصفحة المهندسة
بمثل ستة ١٥٢



كمانعة الجمع ورفعه كمانعة الخلو وقد يختص باسم قياس
الخلف وهو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه ومرجعه
الى استثنائي واقتراني **فصل** الاستقراء تصفح الجزئيات

التصديق
فيه قياس الخلف والاستقراء
وتعريفهما

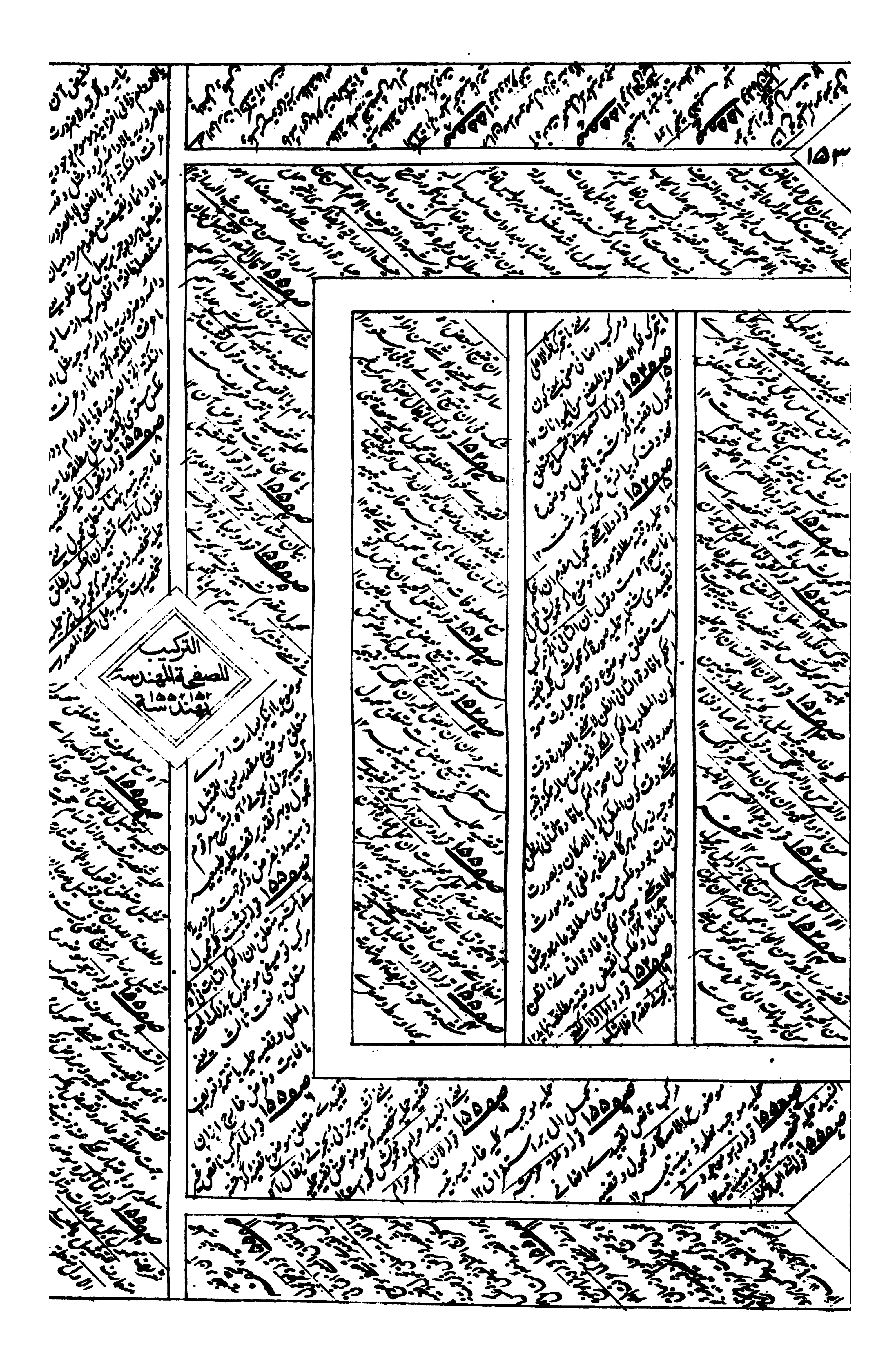
فهو فرد قوله كمانعة الجمع نحو هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر قوله كمانعة الخلو نحو هذا
اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر قوله وقد يختص الخ اعلم انه قد يستدل
على اثبات المدعى بانه لولاه لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين لكن نقيضه غير واقع
فيكون هو واقعا كما مر غير مرة في مباحث العكوس الاتية وهذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف
اما لانه ينتج الخلف اي المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب ولانه ينتقل منه الى المطلوب
من خلفه اي من وراءه الذي هو نقيضه وهو ليس قياسا واحدا بل ينحل الى قياسين احدهما اقتراني
شرطي والاخر استثنائي مثلا حين يقضي بنقيضه التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه كلما
ثبت نقيضه ثبت المحال ينتج لو لم يثبت المطلوب ثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت
المطلوب لكونه نقيض المقدم ثم قد نفتقر بيان الشرطية يعني قولنا كلما ثبت نقيضه ثبت المحال الى دليل فتكثر
القياسات كذا قال المصنف في شرح الاصول فقوله ومرجعه الى استثنائي واقتراني معناه ان هذا القدر لا بد منه في كل
قياس خلف وقد يزيد عليه قياس ثم قوله الاستقراء تصفح الجزئيات اعلم ان الحجة على ثلثة اقسام لان الاستدلال اما من حال
الكلي على حال الجزئيات واما من حال الجزئيات على حال الكلي واما من حال احد الجزئين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الاخر

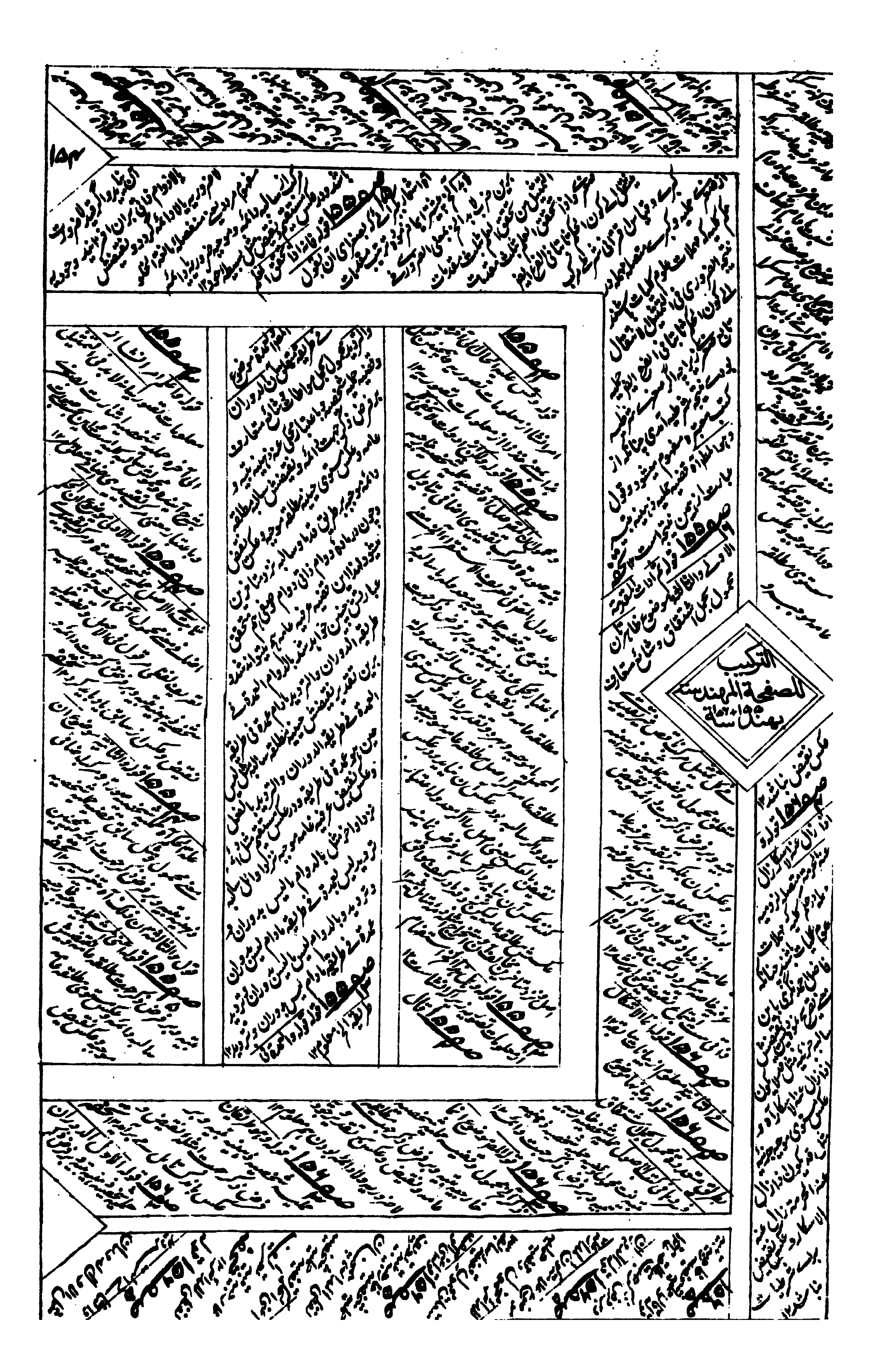


لاثبات حكم كلى

فالاول هو القياس وقد سبق مفصلا والثانى هو الاستقراء والثالث هو التمثيل فالاستقراء هو الحجة
التى يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليها هذا التعريف اصح الذى قيل فاما ما استنبط من
كلام الفارابى وحجة الاسلام واختاره اعنى تصفح الجزئيات ليثبت بها لاثبات حكم كلى ففيه تسامح ظاهر
فان هذا التتبع ليس معلوما تصديقيا موصلا الى مجهول تصديقى فلا يندرج تحت الحجة فكان الباعث
على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل
على سبيل النقل وههنا وجه آخر يجيء ان شاء الله الجليل فى تحقيق التمثيل **قوله** لاثبات حكم كلى اما
بطريق التوصيف فيكون اشارة الى ان المطلوب فى الاستقراء لا يكون حكما جزئيا كما ستحققه واما
بطريق الاضافة والتنوين فى كلى عوض عن المضاف اليه اى لاثبات حكم كليها اى كلى تلك
الجزئيات وبناء ذلك على ان الحكم الجزئى والكلى كليهما بحسب الظاهر الا انه فى الواقع لا يكون المطلوب بالاستقراء
الا الكلى وتحقيق ذلك انهم قالوا ان الاستقراء اما تام يتصفح فيه حال الجزئيات باسرها وهو يرجع الى
القياس المقسم كقولنا كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق حساس وكل غير ناطق من الحيوان حساس
ينتج كل حيوان حساس وهذا القسم يفيد اليقين واما ناقص يكتفى فيه بتتبع اكثر الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان كذلك والفرس والبقر كذلك الى غير ذلك مما شاهدناه من افراد الحيوان
وهذا القسم لا يفيد الا الظن اذ من الجائز ان يكون من الحيوانات التى لم نشاهدها ما يحرك فكه الاعلى عند المضغ كما
فى التمساح ولا يخفى ان الحكم بان الثانى لا يفيد الا الظن انما يصح فيما اذا كان المطلوب هو الحكم الكلى واما اذا اكتفى بالجزئى فلا شك
ان تتبع البعض يفيد اليقين به كما يقال بعض الحيوان فرس وبعضه انسان وكل فرس يحرك الاسفل عند المضغ وكل انسان ايضا كذلك ينتج

التصديق
الاستقراء وتمه تعريفه وحكمه


۱۵۳
التركيب
للصفحة المهندسة



التركيب للصفحة المهندسة بهندسة

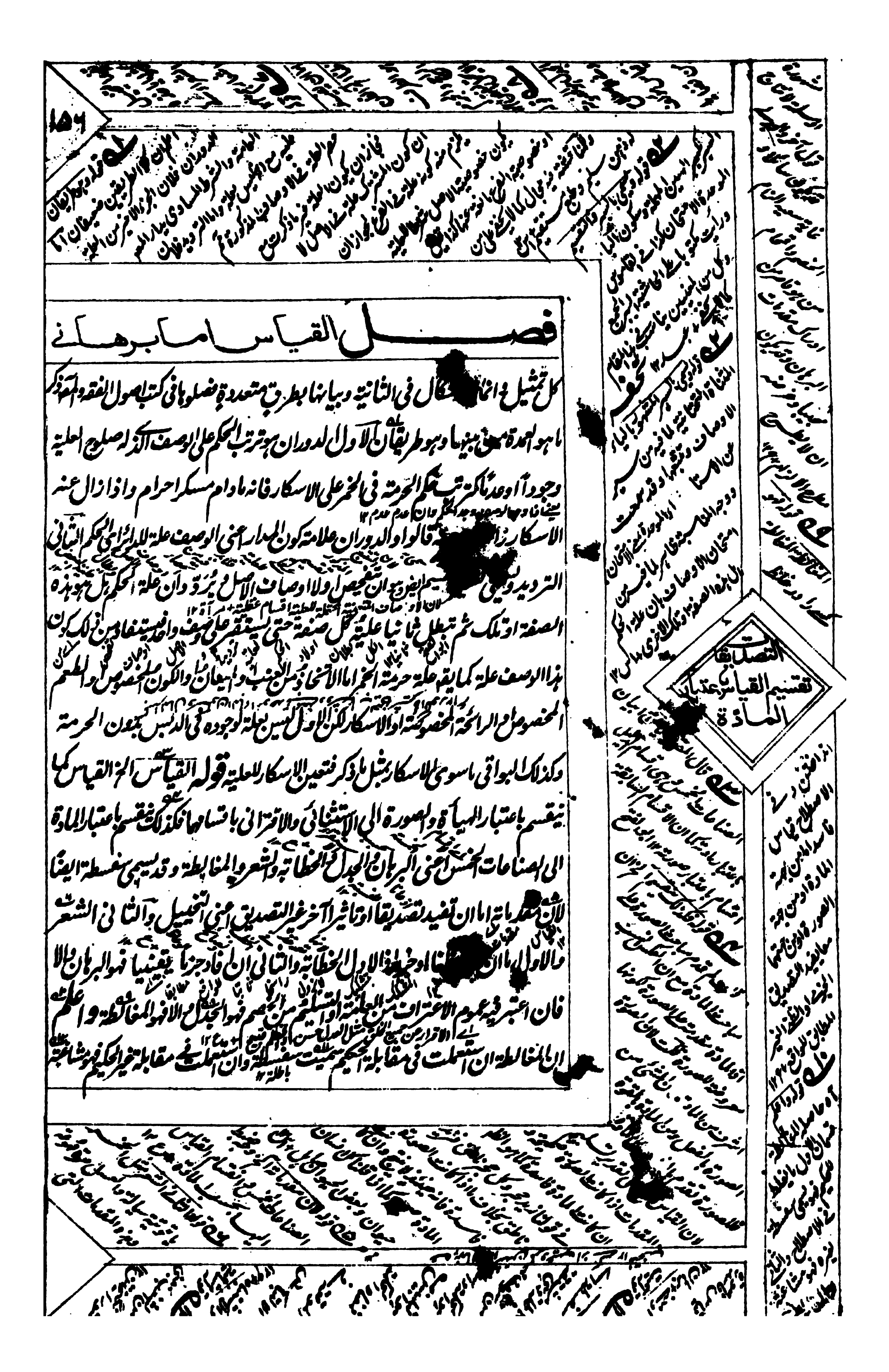


التصديقات
التمثيل وتعريفه واحكامه

والتمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد

قطعاً ان بعض الحيوان كذلك ومن ههنا اعلم ان حمل عبارة المتن على التوصيف كما هو الرواية احسن من حيث الدراية ايضاً اذ ليس فيه شبهة صحة التعريف بالاعم قوله التمثيل بيان مشاركة جزئي الآخر في علة الحكم ليثبت فيه اي ليثبت الحكم في الجزئي الاول وبعبارة اخرى تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى كما يقال النبيذ حرام لان الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار وهو موجود في النبيذ وفي العبارتين تسامح فان التمثيل هو الحجة التي يقع فيها ذلك البيان والتشبيه وقد عرفت النكتة في التسامح في تعريف الاستقراء ونقول ههنا كما ان العكس يطلق على المعنى المصدري اعني التبديل وعلى القضية الحاصلة بالتبديل كذلك التمثيل يطلق على المعنى المصدري وهو التشبيه والبيان المذكوران وعلى الحجة التي يقع فيها ذلك التشبيه والبيان فما ذكره تعريف للتمثيل بالمعنى الاول ويعلم المعنى الثاني بالمقايسة وهذا كما عرف المصنف العكس بالتبديل وقس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء هذا ولكن لا يخفى ان المصنف عدل في تعريف الاستقراء والتمثيل عن المشهور الى المذكور دفعاً لتوهم هذا التسامح ونقل هو الاكثر على ما فرغنه قوله والعمدة في طريقه الدوران والترديد اعلم انه لا بد في التمثيل من مقدمات الاولى ان الحكم ثابت في الاصل اعني المشبه به الثانية ان علة الحكم في الاصل الوصف الكذائي الثالثة ان ذلك الوصف موجود في الفرع اعني المشبه فانه اذا تحقق العلم بهذه المقدمات الثلث ينتقل الذهن الى كون الحكم ثابتاً في الفرع ايضاً وهو المطلوب من التمثيل ثم ان المقدمة الاولى والثالثة ظاهرتان في كل

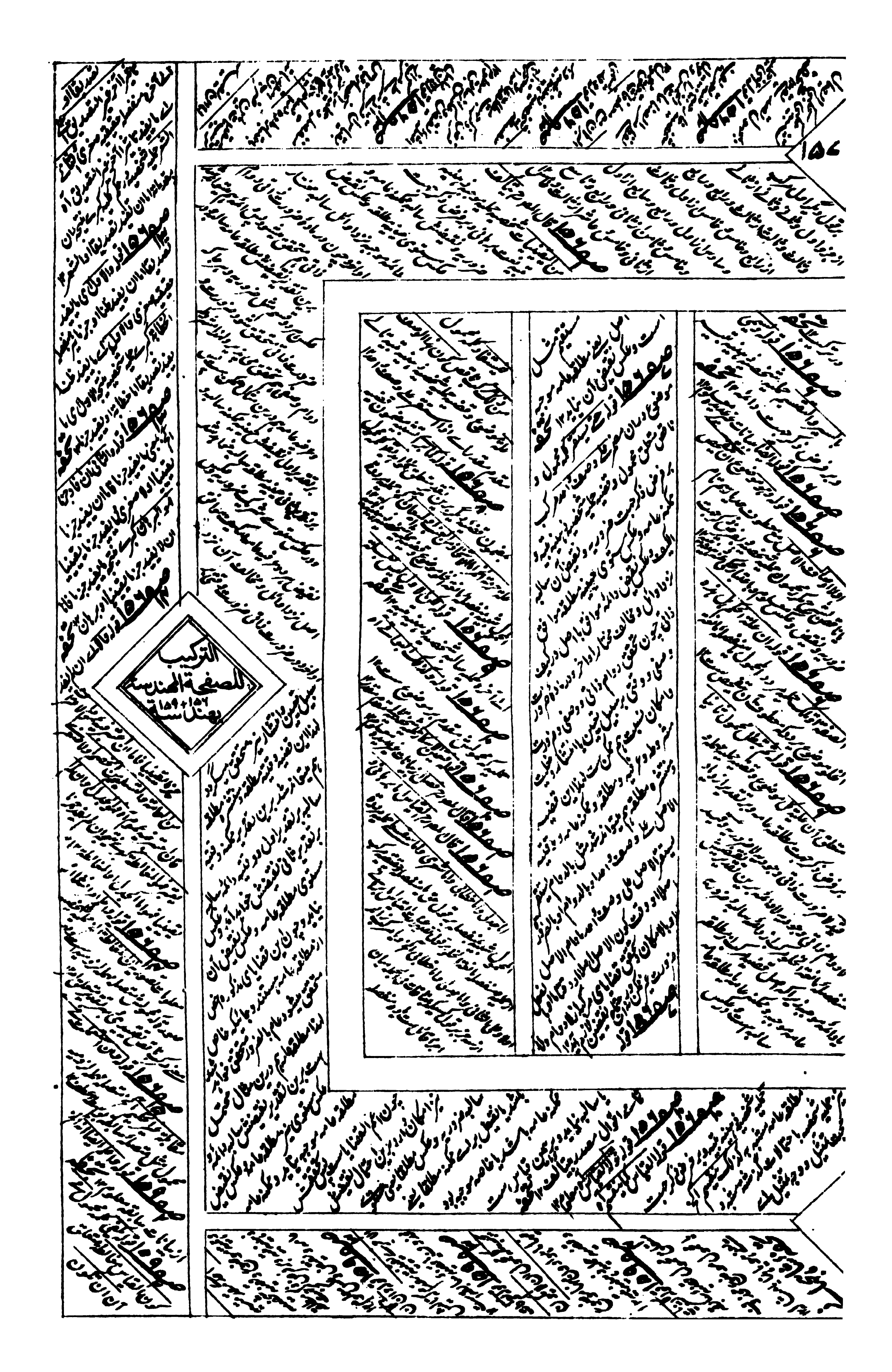
انه مصدر فلا يلزم التطويل الخالي عن التحصيل ولو قال قائل هذا المثل بل هذا الاكثر على ما ذكر عنه لكان له لطف لطيف



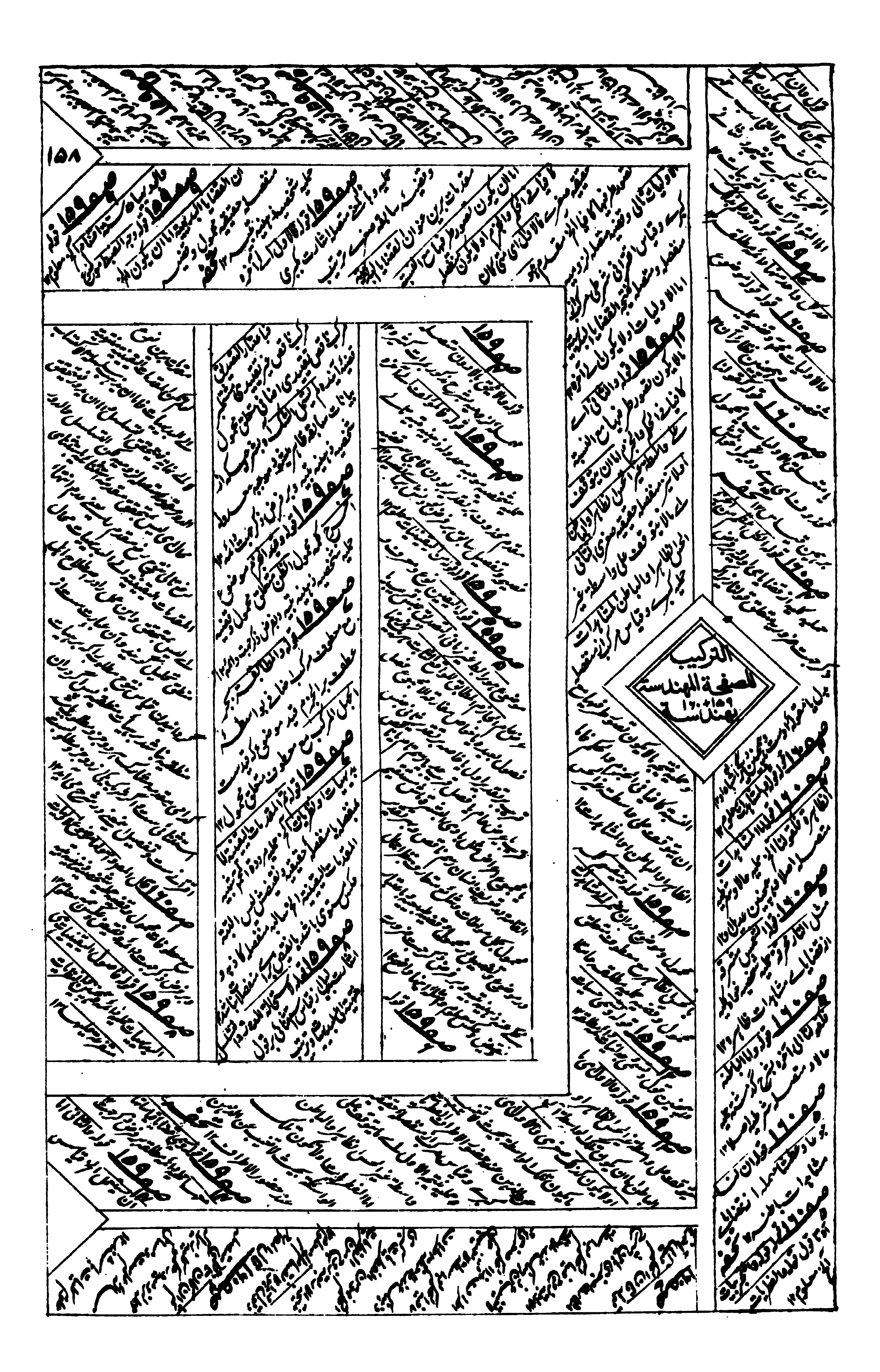
فصل القياس اما برهاني

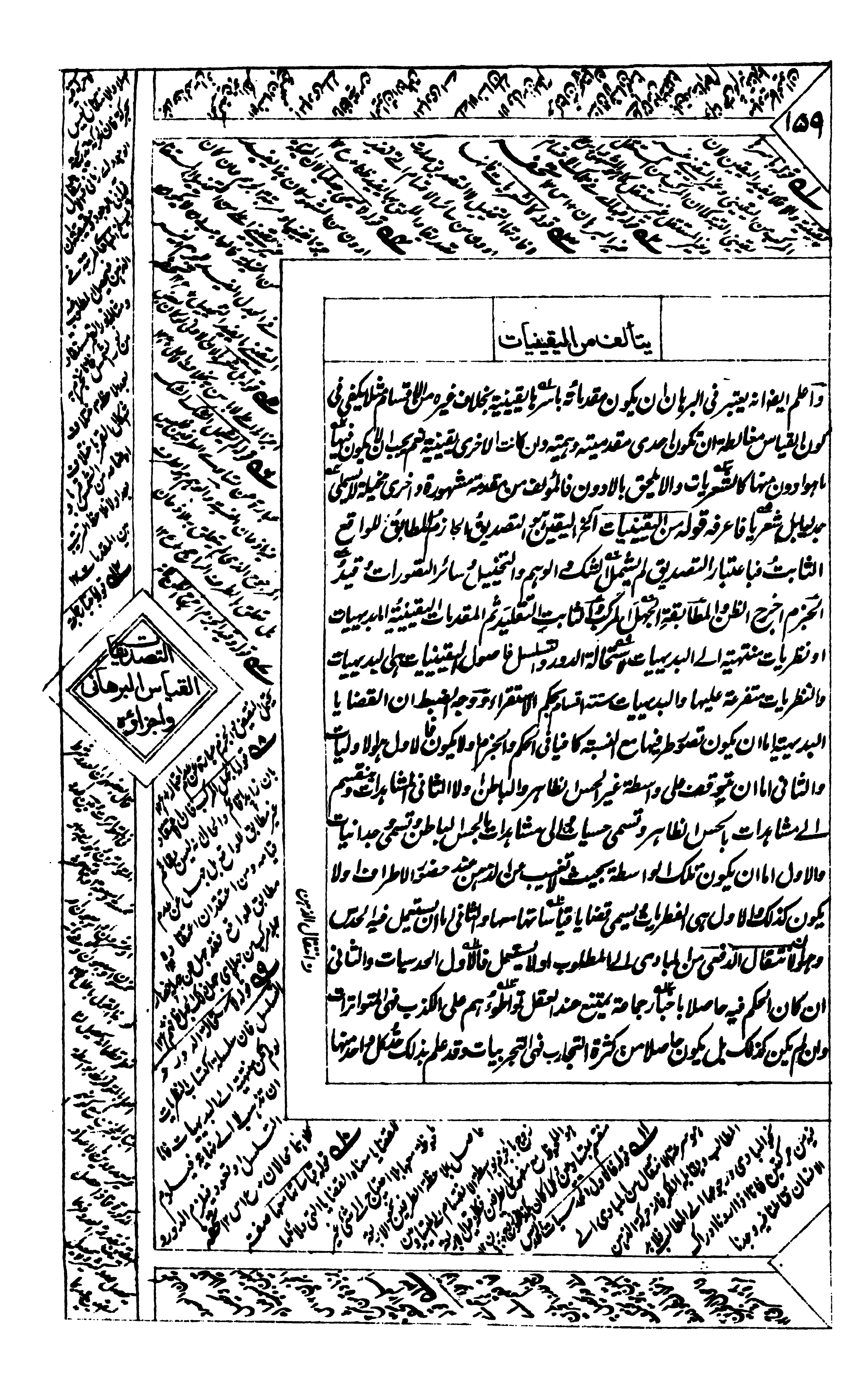
كل تمثيل ان [illegible] في الثانية وبيانها بطرق متعددة فصلوها في كتب اصول الفقه والمهم ذكر ما هو العمدة منها وهو طريقان الاول الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية وجودا او عدما كترتب الحرمة في الخمر على الاسكار فانه ما دام مسكرا حرام واذا زال عنه الاسكار زال [illegible] قالوا والدوران علامة كون المدار اعني الوصف علة للدائر اعني الحكم الثاني الترديد ويسمى [illegible] التقسيم ايضا وهو ان تفحص اولا اوصاف الاصل ويردد ان علة الحكم هل هو هذه الصفة او تلك ثم تبطل ثانيا علية كل صفة حتى يستقر على وصف واحد فيستفاد من ذلك كون هذا الوصف علة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الرائحة المخصوصة او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ما سوى الاسكار بمثل ما ذكر فتعين الاسكار للعلية **قوله القياس** الخ القياس كما ينقسم باعتبار الهيأة والصورة الى الاستثنائي والاقتراني باقسامهما فكذلك ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس اعني البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة وقد يسمى سفسطة ايضا لان [illegible] اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل والثاني الشعر والاول اما ان [illegible] ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان المغالطة ان استعملت في مقابلة الحكيم سميت سفسطة وان استعملت في مقابلة غير الحكيم فهو مشاغبة

التصديقات
تقسيم القياس بحسب المادة



التركيب
للصفحة الهندسية
١٥٦+١٥٩


التركيب
الصفحة الهندسة



التصديقات
القياس البرهاني
واجزاؤه

يتألف من اليقينيات

واعلم ايضا انه يعتبر في البرهان ان يكون مقدماته باسرها يقينية بخلاف غيره من الاقسام فلا يكفي في
كون القياس مغالطة ان تكون احدى مقدمتيه وهمية وان كانت الاخرى يقينية نعم يجب ان لا يكون فيها
ما هو ادون منها كالشعريات والا لحق بالادون فالمؤلف من مقدمة مشهورة واخرى مخيلة لا يسمى
جدليا بل شعريا فاعرفه قوله من اليقينيات الخ اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع
الثابت فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخييل وسائر التصورات وقيد
الجزم اخرج الظن والمطابقة الجهل المركب والثابت التقليد ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات
او نظريات منتهية الى البديهيات لاستحالة الدور والتسلسل فاصول اليقينيات هي البديهيات
والنظريات متفرعة عليها والبديهيات ستة اقسام بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان القضايا
البديهية اما ان يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيا في الحكم والجزم او لا يكون فالاول هو الاوليات
والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن او لا الثاني المشاهدات وينقسم
الى مشاهدات بالحس الظاهر وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات
والاول اما ان يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند حضور الاطراف او لا
يكون كذلك فالاول هي الفطريات وتسمى قضايا قياساتها معها والثاني اما ان يستعمل فيه الحدس
وهو الانتقال الدفعي من المبادي الى المطلوب او لا يستعمل فالاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيه حاصلا باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات
وان لم يكن كذلك بل يكون حاصلا من كثرة التجارب فهي التجربيات وقد علم بذلك تعريف كل واحد منها

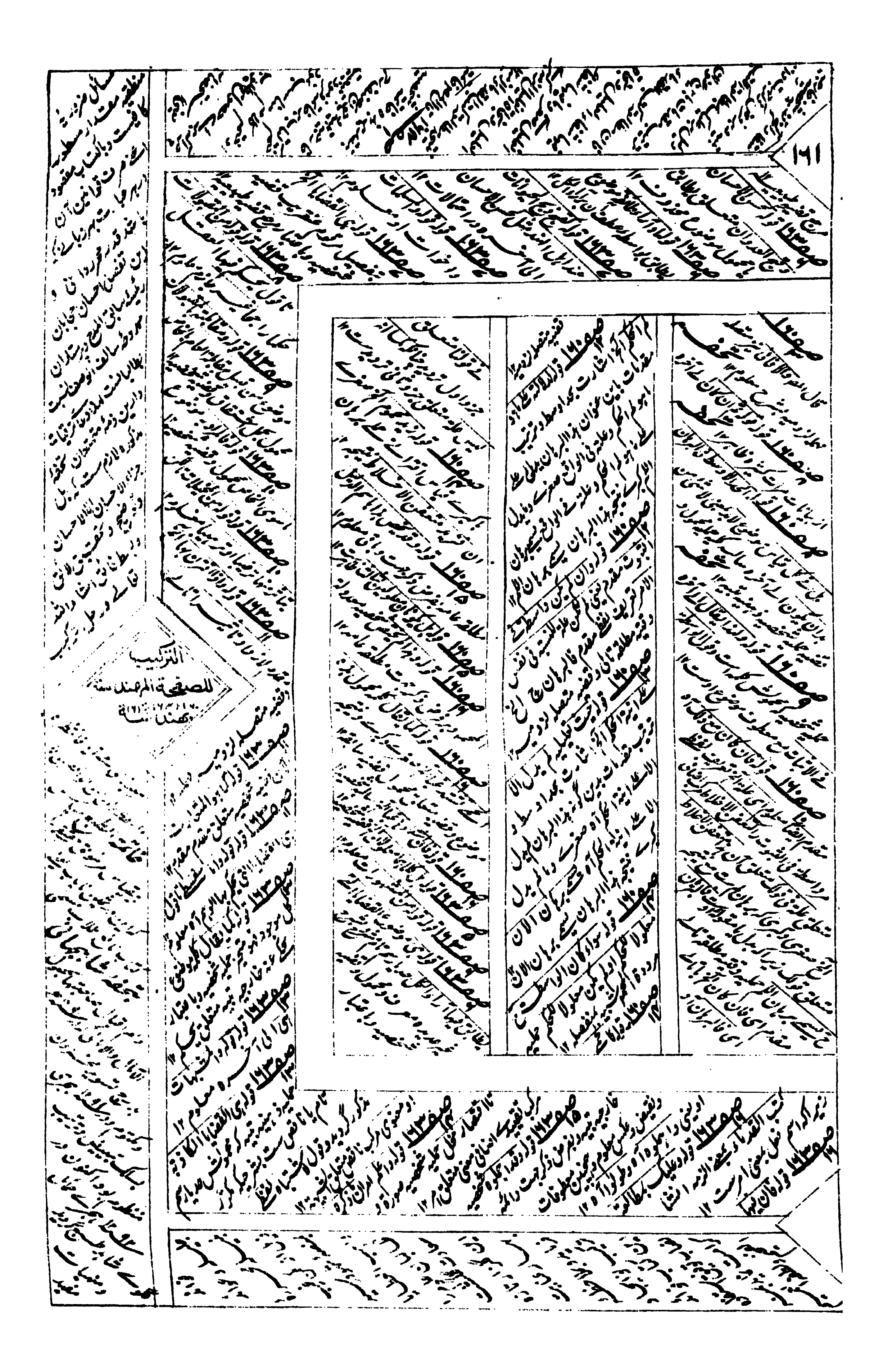


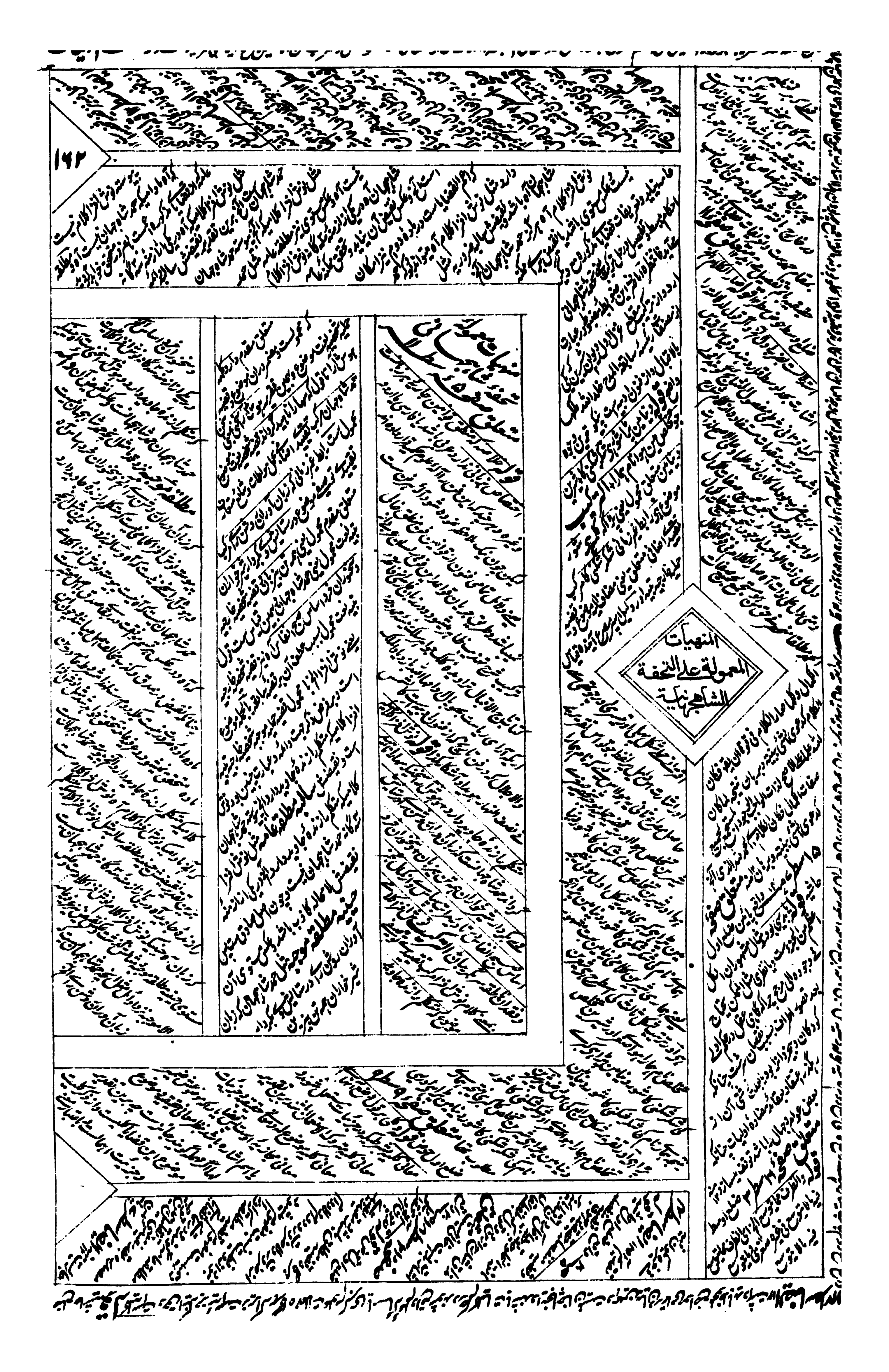
التصديقات
البرهان اللمي والاني

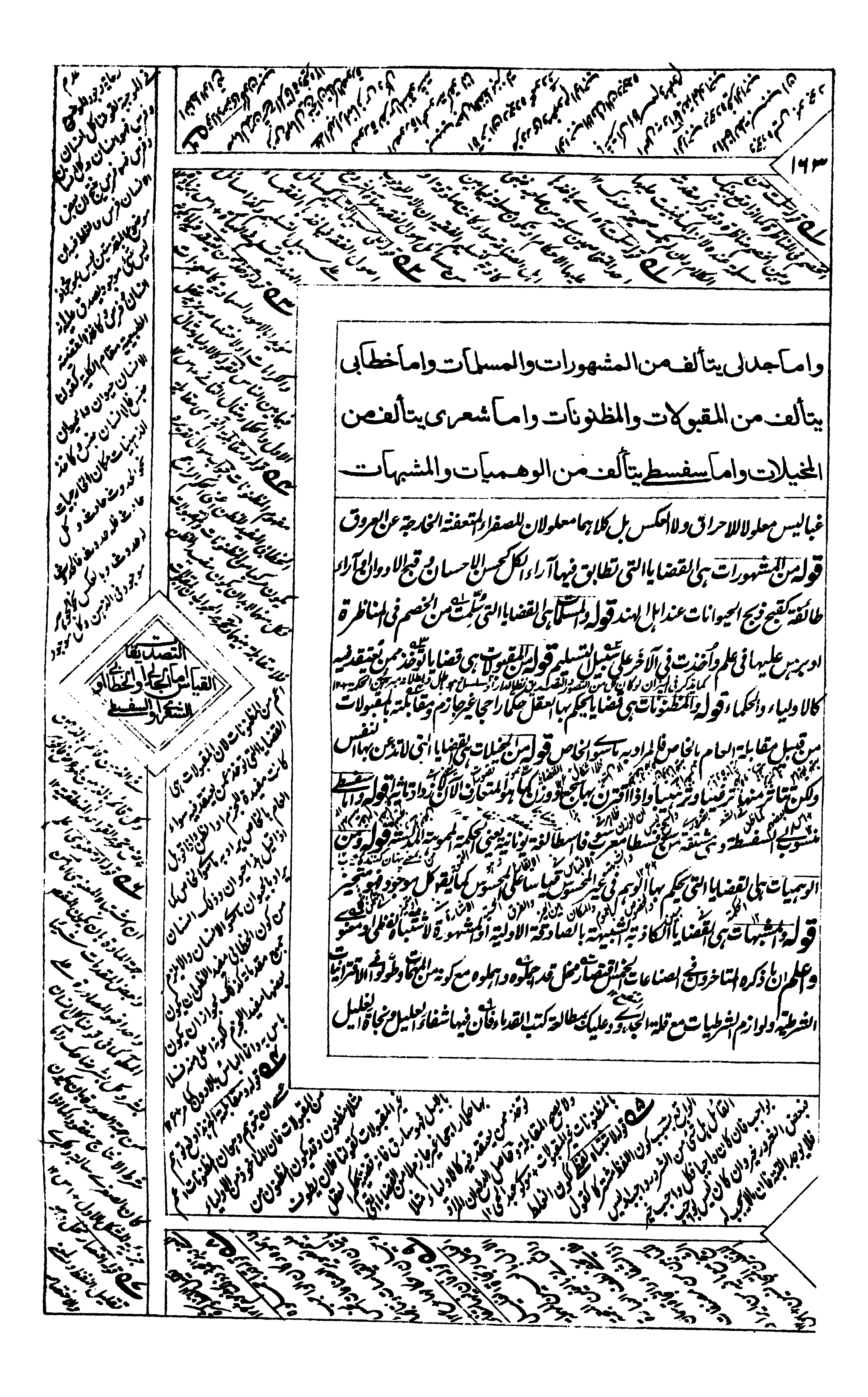
واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة في الذهن علة لها في الواقع فلمي والا فاني

قوله الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء قوله المشاهدات اما المشاهدات الظاهرة فكقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة واما الباطنة فكقولنا ان لنا جوعا وعطشا قوله والتجربيات كقولنا السقمونيا مسهل للصفراء قوله والحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس قوله والمتواترات كقولنا المكة موجودة قوله والفطريات كقولنا الاربعة زوج فان الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن الذهن عند ملاحظة اطراف هذا الحكم وهو الانقسام بمتساويين قوله ثم ان كان اى الحد الاوسط في البرهان بل في كل دليل لابد ان يكون علة لحصول العلم بالنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة في النتيجة ولهذا يقال له الواسطة في الاثبات والواسطة في التصديق فان كان مع ذلك واسطة في الثبوت ايضا اى علة لتلك النسبة الايجابية او السلبية في الواقع وفي نفس الامر كتعفن الاخلاط في قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم فالبرهان ح يسمى برهان اللم لدلالته على ما هو لم الحكم وعلته في الواقع وان لم يكن واسطة في الثبوت يعني لم يكن علة للنسبة في نفس الامر فالبرهان ح يسمى برهان الان حيث لم يدل الا على انية الحكم وتحققه في الذهن دون عليته في الواقع سواء كانت الواسطة معلولا للحكم كالحمى في قولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط وقد يخص هذا باسم الدليل او لم يكن معلولا للحكم كما انه ليس علة له بل يكونان معلولين لثالث وهذا لم يختص باسم كما يقال هذه الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد غبا محرقة فهذه الحمى محرقة فان اشتدادها

الغب الحمى التي تجئ بعد يوم ويوم ١٢




المنهيات
المعولة على التحفة
الشاهجهانية



واما جدلي يتألف من المشهورات والمسلمات واما خطابي يتألف من المقبولات والمظنونات واما شعري يتألف من المخيلات واما سفسطي يتألف من الوهميات والمشبهات

غبا ليس معلولا للاحراق ولا العكس بل كلاهما معلولان للصفراء المتعفنة الخارجة عن العروق قوله من المشهورات هي القضايا التي تطابق فيها آراء الكل كحسن الاحسان وقبح العدوان او آراء طائفة كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند قوله والمسلمات هي القضايا التي تسلمت من الخصم في المناظرة او برهن عليها في علم واخذت في الآخر على سبيل التسليم قوله من المقبولات هي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه كالاولياء والحكماء قوله والمظنونات هي قضايا يحكم بها العقل حكما راجحا غير جازم ومقابلته بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص فالمراد به ما سوى الخاص قوله من المخيلات هي القضايا التي لا تذعن بها النفس ولكن تتأثر منها ترغيبا وترهيبا واذا اقترن بها سجع او وزن كما هو المتعارف الآن يزداد تأثيرها قوله واما سفسطي منسوب الى السفسطة وهي مشتقة من سوفسطا معرب سوفا اسطا لغة يونانية يعني الحكمة المموهة المدلسة قوله ومن الوهميات هي القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياسا على المحسوس كما يقال كل موجود فهو متحيز قوله والمشبهات هي القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولية او المشهورة لاشتباه لفظي او معنوي واعلم ان ما ذكره المتاخرون في الصناعات الخمس اقتصار مخل قد جهلوه واهملوه مع كونه من المهمات وطولوا في الاقترانيات الشرطية ولوازم الشرطيات مع قلة الجدوى وعليك بمطالعة كتب القدماء فان فيها شفاء العليل ونجاة الغليل



خاتمة اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات وهي التي يطلب في العلم عن اعراضها الذاتية والمبادي وهي حدود الموضوعات

قوله اجزاء العلوم كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلثة احدها ما يبحث فيه عن خصائصه وآثاره المطلوبة منه اي يرجع جميع ابحاث العلم اليه وهو الموضوع وتلك الآثار هي الاعراض الذاتية الثاني القضايا التي يقع فيها هذا البحث وهي المسائل وهي تكون نظرية في الاغلب وقد تكون بديهيات محتاجة الى تنبيه كما صرحوا به وقوله يطلب في العلم يعم القبيلتين واما ما يوجد في بعض النسخ من التخصيص بقوله بالبرهان فمن زيادات الناسخ على انه يمكن توجيهه بانه بناء على الغالب او بان المراد بالبرهان ما يشمل التنبيه الثالث ما يبتني عليه المسائل مما يفيد تصورات اطرافها والتصديقات بالقضايا المأخوذة في دلائلها فالاول هي المبادي التصورية والثاني هي المبادي التصديقية

قوله الموضوعات ههنا اشكال مشهور وهو ان من عد الموضوع من اجزاء العلوم اما ان يريد به نفس الموضوع او تعريفه او التصديق بوجوده او التصديق بموضوعيته والاول مندرج في موضوعات المسائل التي هي اجزاء للمسائل فلا يكون جزءا على حدة والثاني من المبادي التصورية والثالث من المبادي التصديقية فلا يكونان جزءا على حدة ايضا والرابع من مقومات الشروع فلا يكون جزءا ويمكن الجواب باختيار كل من الشقوق الاربعة اما على الاول فيقال ان نفس الموضوع وان اندرج في المسائل لكن لشدة الاعتناء به من حيث ان المقصود من العلم معرفة احواله والبحث عنها عد جزءا على حدة او يقال ان المسائل ليست هي مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب بل المحمولات المنسوبة الى الموضوعات قال المحقق الدواني في حاشية شرح المطالع المسائل هي المحمولات المثبتة بالدليل وفيه نظر فانه لا يلائم ظاهر قول

خاتمة اجزاء العلوم ثلثة

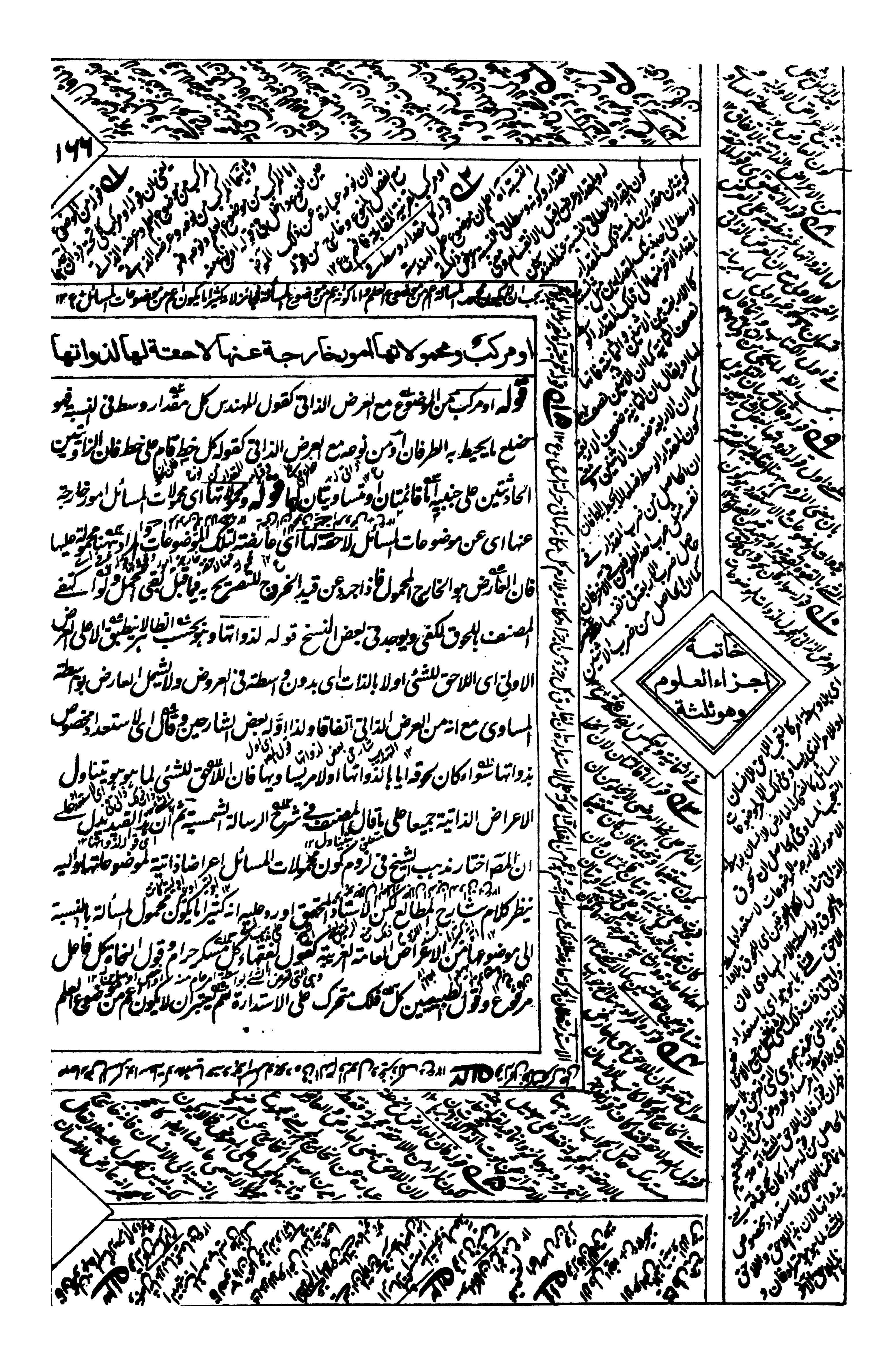


واجزائها واعراضها ومقدمات بينة او ماخوذة تبتني عليها قياسات العلوم

المسائل فهي قضايا تطلب في العلوم وموضوعها موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له

العلم والمسائل هي قضايا كذا او موضوعاتها كذا ومحمولاتها كذا وايضا فلو كانت المسائل نفس المحمولات المنسوبة لوجب عد سائر موضوعات المسائل التي هي اما موضوع العلم جزءا على حدة فتدبر واما على الثاني فيقال ان تعريف الموضوع وان كان مندرجا في المبادي التصورية لكن عد جزءا على حدة لمزيد الاعتبار به كما سبق واما على الثالث فيقال بمثل ما مر او يقال بان عد التصديق بوجود الموضوع من المبادي التصديقية كما نقل عن الشيخ تسامح فان المبادي التصديقية هي القضايا التي يتألف منها قياسات العلم نص على ذلك العلامة في شرح الكليات ايضا بكلام الشيخ الصريح فنقول المصنف تبعه بنى عليها قياسات العلم تعريف وتفسير لا اعم واما على الرابع فيقال ان التصديق بالموضوعية لما توقف عليه الشروع على بصيرة وكان له مزيد مدخلية في معرفة مباحث العلم وتميزها عما ليس عنه عد جزءا من العلم مسامحة وهذا ابعد المحتملات قوله واجزائها اي حدود واجزائها اذا كانت الموضوعات مركبة قوله واعراضها اي حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات قوله ومقدمات بينة المبادي التصديقية اما مقدمات بينة بنفسها اي بديهية او مقدمات ماخوذة اي نظرية فالاولى تسمى علوما متعارفة والثانية ان اذعن بها المتعلم بحسن ظنه بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان اخذ بها مع استنكار سميت مصادرة ومن ههنا يعلم ان مقدمة واحدة يجوز ان تكون اصلا موضوعا بالنسبة الى شخص ومصادرة بالقياس الى اخر قوله موضوع العلم كقولهم في الطبيعي كل جسم فله شكل طبيعي قوله وعرض ذاتي كقولهم كل متحرك فله ميل

خاتمة
اجزاء العلوم وهي ثلاثة



او مركب وموضوع ومحمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها

قوله او مركب من الموضوع مع العرض الذاتي كقول المهندس كل مقدار وسطي في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان او من نوعه مع العرض الذاتي كقوله كل خط قام على خط فان الزاويتين الحادثتين على جنبيه اما قائمتان او متساويتان لهما **قوله** ومحمولاتها اي محمولات المسائل امور خارجة عنها اي عن موضوعات المسائل لاحقة لها اي عارضة لتلك الموضوعات اراد به محمولة عليها فان العارض هو الخارج المحمول فذاجرد عن قيد الخروج للتصريح به فيما قبل لتعين الحمل ولو اكتفى المصنف باللحوق لكفى ويوجد في بعض النسخ **قوله** لذواتها وهو بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض الاولي اي اللاحق للشيء اولا بالذات اي بدون واسطة في العروض ولا يشمل العارض بواسطة المساوي مع انه من العرض الذاتي اتفاقا ولذا اوّله بعض الشارحين وقال اي لاستعداد مخصوص بذواتها سواء كان لحوقها اياها لذواتها او لامر يساويها فان اللاحق للشيء لما هو هو يتناول الاعراض الذاتية جميعا على ما قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية ثم ان هذا القيد يدل على ان المص اختار مذهب الشيخ في لزوم كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها واليه ينظر كلام شارح المطالع لكن الاستاذ المحقق اورد عليه انه كثيرا ما يكون محمول المسألة بالنسبة الى موضوعها من الاعراض العامة الغريبة كقول الفقهاء كل مسكر حرام وقول النحاة كل فاعل مرفوع وقول الطبيعيين كل فلك متحرك على الاستدارة ثم لا يعتبر ان لا يكون اعم من موضوع العلم

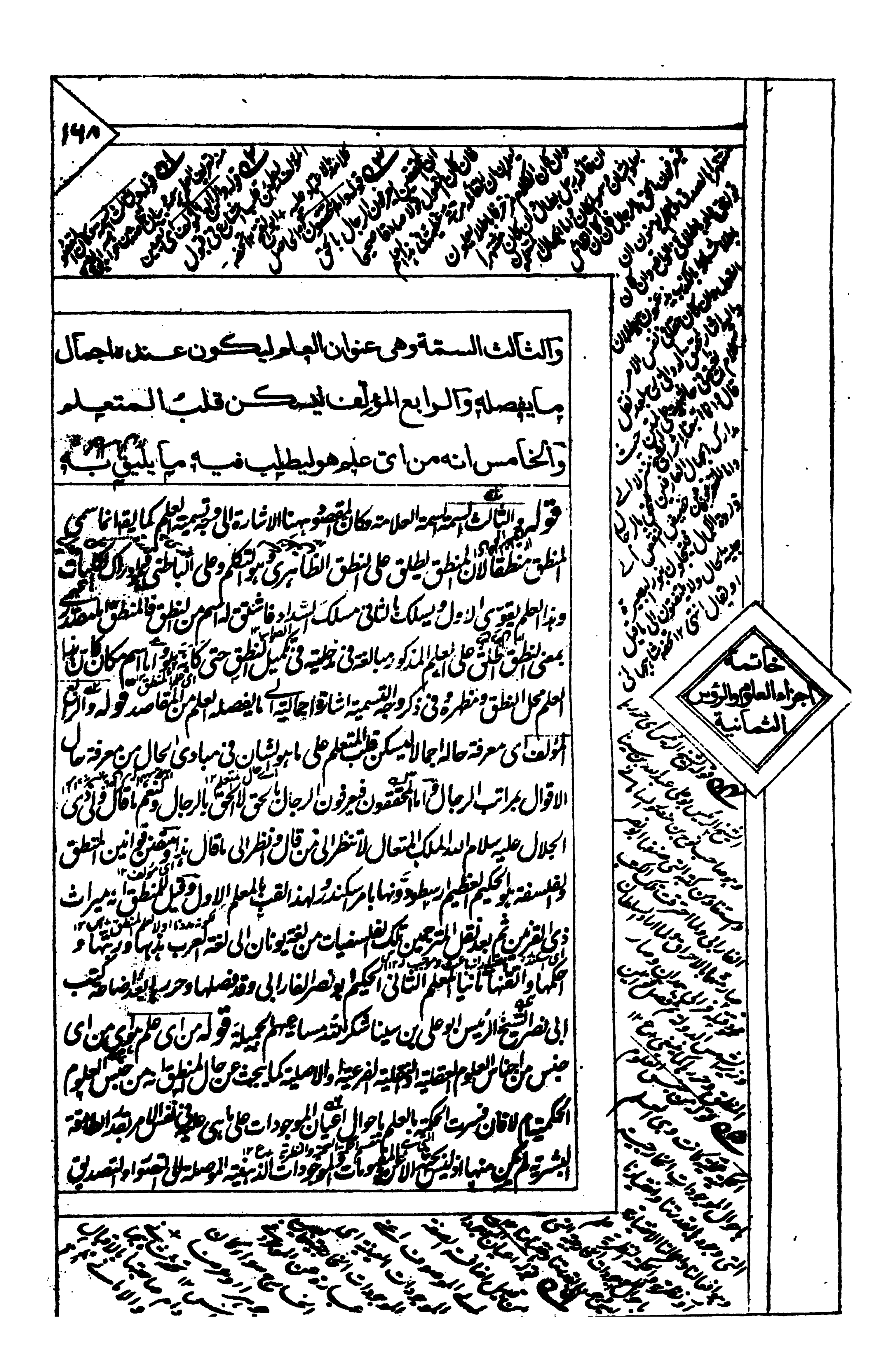
خاتمة
اجزاء العلوم
وهو ثلثة



خاتمة في اجزاء العلوم والرؤوس الثمانية

وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات لما يتوقف عليه الشروع بوجه البصيرة وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته وموضوعه وكان القدماء يذكرون في صدر الكتاب ما يسمونه الرؤوس الثمانية الاول الغرض لئلا يكون النظر في طلبه عبثا والثاني المنفعة اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط في الطلب ويتحمل المشقة

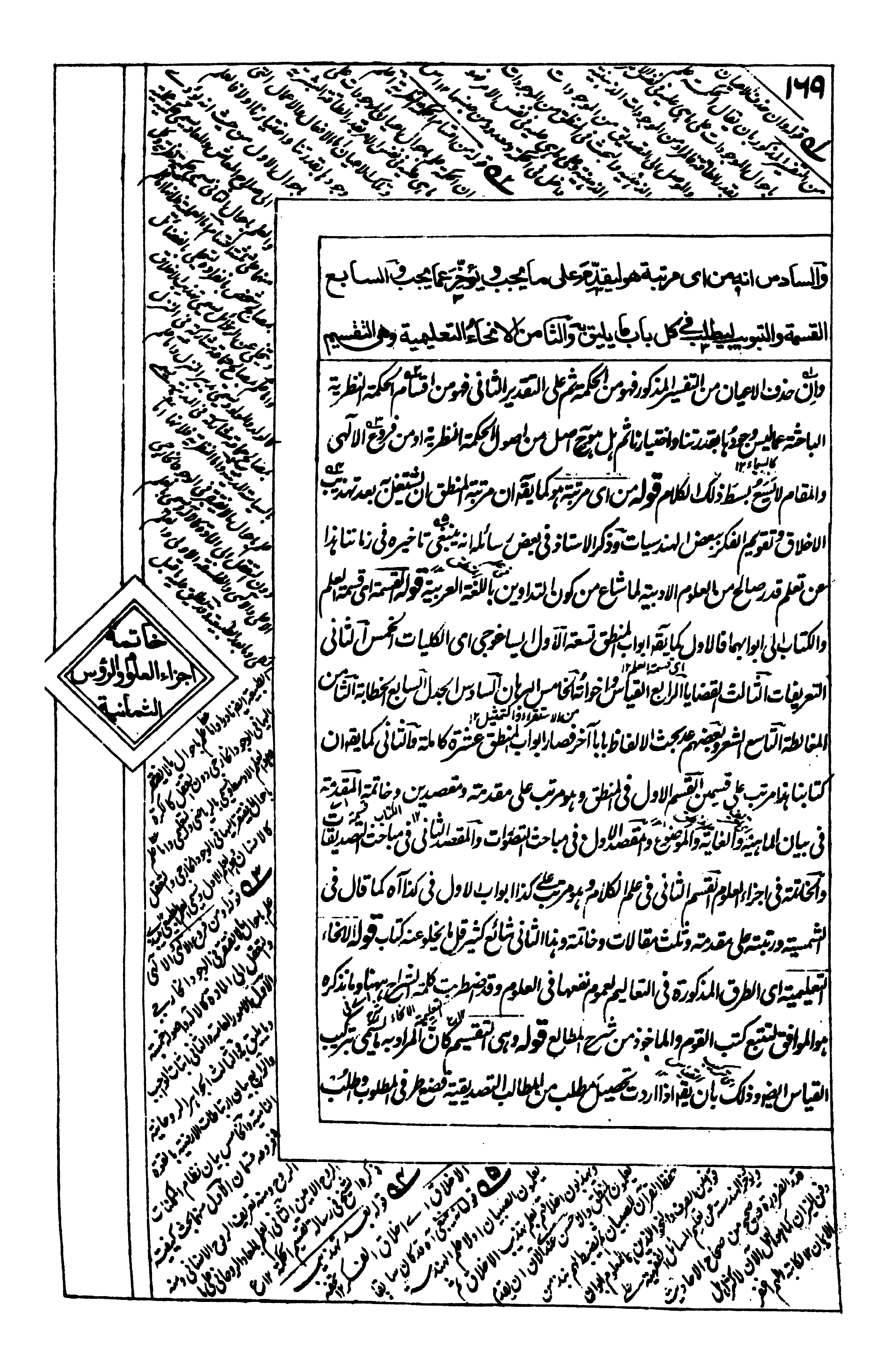
صرح بذلك المحقق الطوسي ايضا في نقد التنزيل انتهى كلامه واقول في لزوم هذا الاعتبار ايضا نظر لصحة ارجاع المحمولات العامة الى العرض الذاتي بالقيد المخصصة كما يرجع المحمولات الخاصة اليه بالمفهوم المردد قال الاستاذ صرح باعتبار الثاني فعدم اعتبار الاول لحكم وههنا زيادة الكلام ليس هذا المقام قوله وقد يقال المبادي اشارة الى اصطلاح آخر في المبادي سوى ما تقدم وضعه ابن الحاجب في مختصر الاصول حيث اطلق المبادي على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلا في العلم فيكون من المبادي المصطلحة السابقة كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم او خارجا عنه توقف عليه الشروع ولو على وجه البصيرة وتسمى مقدمات كمعرفة الحد والغاية والموضوع والفرق بين المقدمات والمبادي بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبه فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي فتبصر قوله يذكرون اي في صدر كتبهم على انها من المقدمات او من المبادي بالمعنى الاعم قوله الغرض اعلم ان ما يترتب على الفعل ان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل يسمى غرضا وعلة غائية والا يسمى فائدة ومنفعة وغاية قالوا افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وان اشتملت على غايات ومنافع لا تحصى فكان مقصودهم ان القدماء كانوا يذكرون في صدر كتبهم ما كان باعثا حاملا على تدوين المدون الاول لهذا العلم ثم يتبعونه بما يشتمل عليه من منفعة ومصلحة يميل اليها عموم الطباع ان كان لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث للواضع الاول وقد عرفت في صدر الكتاب ان الغرض والغاية من علم المنطق العصمة



والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصله والرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم والخامس انه من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به

قوله الثالث السمة العلامة وكان المقصود ههنا الاشارة الى وجه تسمية العلم كما يقال انما سمى المنطق منطقا لان المنطق يطلق على النطق الظاهري هو التكلم وعلى الباطني هو ادراك الكليات وهذا العلم يقوي الاول ويسلك بالثاني مسلك السداد فاشتق له اسم من النطق فالمنطق مصدر ميمي بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغة في مدخليته في تكميل النطق حتى كانه هو او اسم مكان كان هذا العلم محل النطق ومظهره وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصله العلم من المقاصد قوله والرابع المؤلف اى معرفة حاله اجمالا ليسكن قلب المتعلم على ما هو الشان في مبادي الحال من معرفة حال الاقوال بمراتب الرجال واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ونعم ما قال قولي ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال هذا وواضع قوانين المنطق والفلسفة هو الحكيم العظيم ارسطو وزيرا بامر سكندر ولهذا القب بالمعلم الاول وقيل المنطق ميراث ذي القرنين ثم بعد نقل المترجمين تلك الفلسفيات من لغة يونان الى لغة العرب هذبها ورتبها واحكمها واتقنها ثانيا المعلم الثاني الحكيم ابو نصر الفارابي وقد فصلها وحررها بعد اضاعة كتب ابي نصر الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا شكر الله مساعيهم الجميلة قوله من اى علم هو اى من اى جنس من اجناس العلوم العقلية والنقلية الفرعية والاصلية كما يبحث عن حال المنطق انه من جنس العلوم الحكمية ام لا فان فسرت الحكمة بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية لم يكن منها لانه يبحث عن المعلومات او الموجودات الذهنية الموصلة الى التصور والتصديق

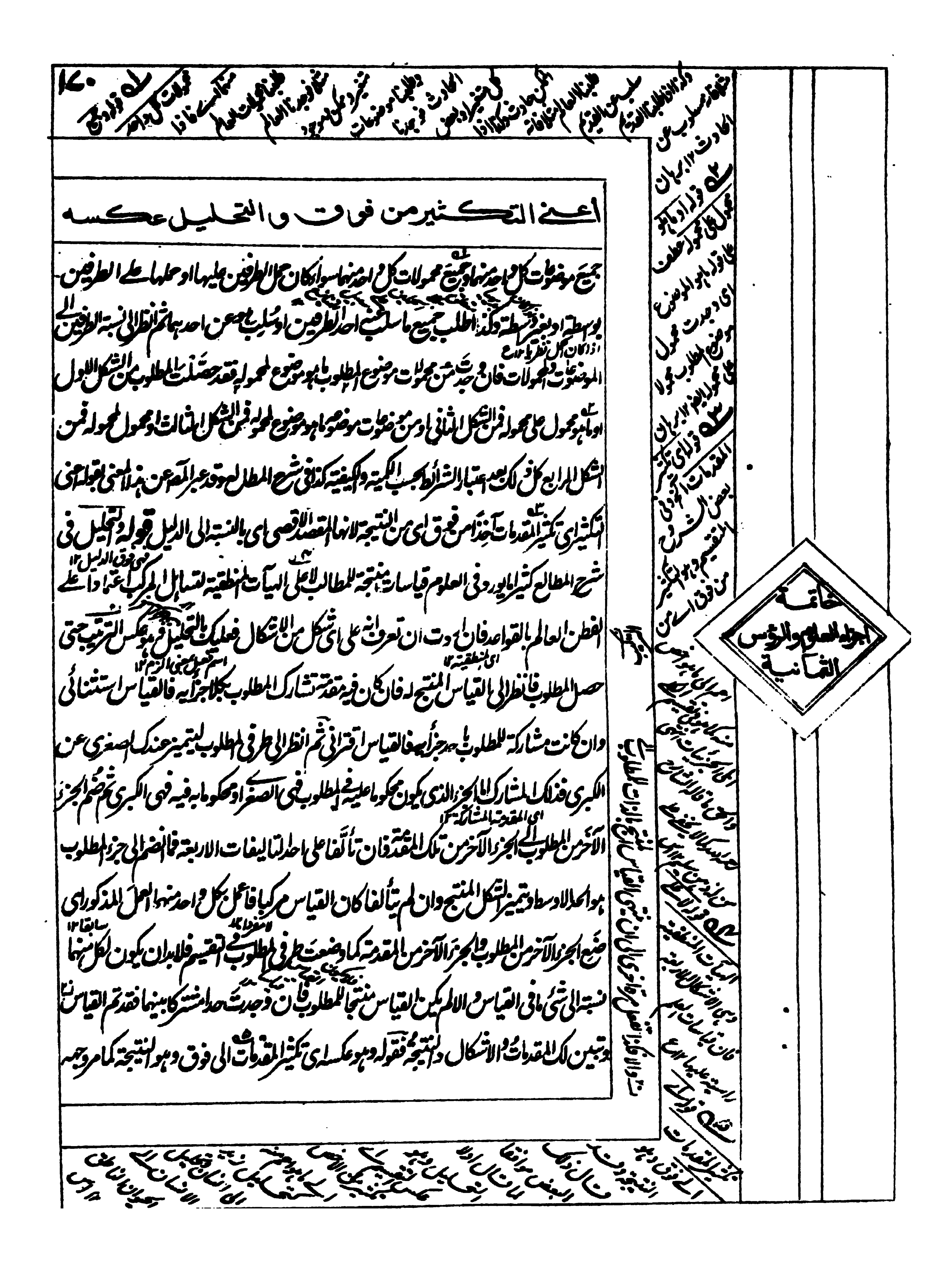
خاتمة
اجزاء العلوم والرؤس الثمانية



والسادس انه من اى مرتبة هو ليقدم على ما يجب و يؤخر عما يجب والسابع القسمة والتبويب ليطلب في كل باب ما يليق به والثامن الانحاء التعليمية وهي التقسيم

وان حذف الاعيان من التقسيم المذكور فهو من الحكمة ثم على التقدير الثاني فهو من اقسام الحكمة النظرية الباحثة عما ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ثم هل هو اصل من اصول الحكمة النظرية او من فروع الالهى كالسيماء والمقام لا يسع بسط ذلك الكلام قوله من اى مرتبة هو كما يقال ان مرتبة المنطق ان يشتغل به بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض الهندسيات وذكر الاستاذ في بعض رسائله انه ينبغي تاخيره في زماننا هذا عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبية لما شاع من كون التدوين باللغة العربية قوله القسمة اى قسمة العلم والكتاب الى ابوابها فالاول كما يقال ابواب المنطق تسعة الاول ايساغوجي اى الكليات الخمس الثاني التعريفات الثالث القضايا الرابع القياس واخواته الخامس البرهان السادس الجدل السابع الخطابة الثامن المغالطة التاسع الشعر وبعضهم عد بحث الالفاظ بابا آخر فصار ابواب المنطق عشرة كاملة والثاني كما يقال ان كتابنا هذا مرتب على قسمين القسم الاول في المنطق وهو مرتب على مقدمة ومقصدين وخاتمة المقدمة في بيان الماهية والغاية والموضوع والمقصد الاول في مباحث التصورات والمقصد الثاني في مباحث التصديقات والخاتمة في اجزاء العلوم القسم الثاني في علم الكلام وهو مرتب على كذا ابواب الاول في كذا آه كما قال في الشمسية ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة وهذا الثاني شائع كثير قل ما يخلو عنه كتاب قوله الانحاء التعليمية اى الطرق المذكورة في التعاليم لعموم نفعها في العلوم وقد اضطربت كلمة الشراح ههنا وما ذكره هو الموافق لتتبع كتب القوم والماخوذ من شرح المطالع قوله وهي التقسيم كان المراد به ما يسمى بتركيب القياس ايضا وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية فضع طرفي المطلوب واطلب

خاتمة
اجزاء العلوم والرؤس الثمانية



اعني التكثير من فوق والتحليل عكسه

جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين

بوسطة او بغير وسطة وكذا اطلب جميع ما سلب عنه احد الطرفين او سلب هو عن احدهما ثم انظر الى نسبة الطرفين الى

الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصل المطلوب من الشكل الاول

او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن

الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبار الشرائط بحسب الكمية والكيفية كذا في شرح المطالع وقد عبر المص عن هذا المعنى بقوله اعني

التكثير اي تكثير المقدمات آخذا من فوق اي من النتيجة لانها المقصد الاقصى اي بالنسبة الى الدليل قوله والتحليل في

شرح المطالع كثيرا ما يورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية لتساهل المركب عمدا او على

الفطن العالم بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اي شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس الترتيب حتى

حصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة تشارك المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي

وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب ليتميز عندك الصغرى عن

الكبرى فذلك المشارك اما الجزء الذي يكون محكوما عليه في المطلوب فهي الصغرى او محكوما به فيه فهي الكبرى ثم ضم الجزء

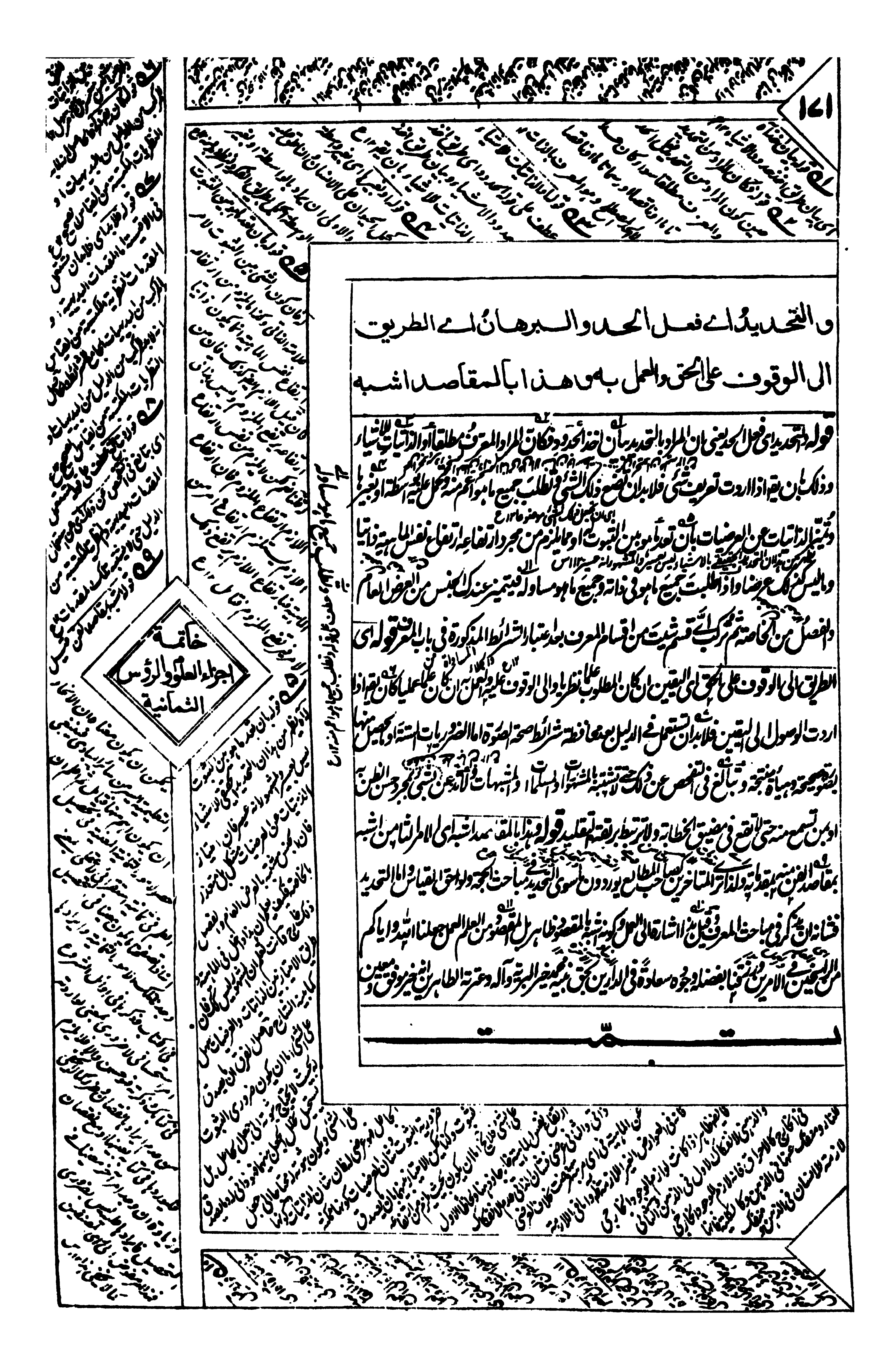
الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تألفا على احد التأليفات الاربعة فما انضم الى جزء المطلوب

هو الحد الاوسط وتميز الشكل المنتج وان لم يتألفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اي

ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب في التقسيم فلابد ان يكون لكل منهما

نسبة الى شئ ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس

وتبين لك المقدمات والاشكال والنتيجة فقوله وهو عكسه اي تكثير المقدمات الى فوق وهو النتيجة كما مر



خاتمة
اجزاء العلوم الرؤس الثمانية

و التحديد اى فعل الحد والبرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق والعمل به وهذا بالمقاصد اشبه

قوله والتحديد اى فعل الحد يعنى ان المراد بالتحديد ان اخذ الحد وان كان المراد المعرف مطلقا او الذاتيات للاشيار وذلك بان يقيد اذا اردت تعريف شئ فلابد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه ويحمل عليه بسطة او بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا واذا طلبت جميع ما هو فى ذاته وجميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرف **قوله** اى الطريق اى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقيد اذا اردت الوصول الى اليقين فلابد ان تستعمل فى الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الستة او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيأة منتجة وتبالغ فى التفحص عن ذلك حتى لا تشتبه بالمشهورات او المسلمات او المشبهات ولا تعدل عن شئ لمجرد حسن الظن او بمن تسمع منه حتى لا تقع فى مضيق الخطابة ولا تربط برقبته التقليد **قوله** وهذا بالمقاصد اشبه اى الامران بالمقاصد الفن منه بمقدماته ولذا اثر المتاخرين كصاحب المطالع يوردون ما سوى التحديد مباحث الحجة ويلحق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر فى مباحث المعرف وقيل هذا اشارة الى العمل وكونه اشبه بالمقصود ظاهر بل هو المقصود من العلم العمل جعلنا الله واياكم من الراسخين فى الامرين ووفقنا بفضله وجوه سعادة فى الدارين بحق نبيه محمد خير البرية واله وعترته الطاهرين انه خير موفق ومعين

تمت

خاتمة الطبع مع تاریخ وفاتِ علامهٔ محشی علیه الرحمه از بندهٔ آسی محمد عبد العلی مدراسی عفا عنه ربُّ الاناسی

حسنِ تهذیبِ منطق و کلام بتوحیدِ شاهِ جهان واجب الاعتصام و تصورِ امکانِ نجاتِ انام در تصدیقِ رسالتِ شفیعِ یوم القیام علیه وعلی آله الصلوٰة والسلام
بعد از ین بر ناظرین والا نژاد مخفی مباد که نقشِ بدیع ترکیبِ منطقی تا هذا الآن در لوحِ مخیلهٔ کسی صورت نه بسته و بر کرسی ایجادِ طبع احدی نه نشسته تو عروس
مضمونش همچنان در حجلهٔ عدم محجوب بود که هنوز آلایشِ دستِ تصورِ بیگانگان دامان عصمتش نیالوده لیکن آن صناعِ هنر پرور و طباعِ بالغ نظر که کسی
ندیدش ندید البته در کنارِ فکرِ بلند و آغوشِ طبع دشوار پسندِ خود در کشید یعنی حلال عقدهٔ ما لا ینحل ثانی معلم اول سلم کاخ علوم شرح مطالع فهوم مولائی
و استاذی و صهری شیخ آلهی بخش فیض آبادی رحمه الله الهادی که ترجمهٔ نامِ نامیش اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ ست و تاریخ و فاتِ گرامیش از قطعهٔ ذیل ظاهر محض بقوای
جودتِ طبعی و صفوتِ فطری جواهر زواهر حلِ ترکیبِ شرحِ تهذیبِ عبد الله یزدی را مع حواشیِ حلِ معانی موسوم بتحفهٔ شاهجهانی در سمطِ تصنیف در آورده
و گوی سبقت جدتِ ذهنی از دیگر مدعیانِ ایجاد برده ع ای مدعی مزن پس ازین لافِ اختراع + کاین نقش نو بسکه بنام دگر زدند + و هی هذه

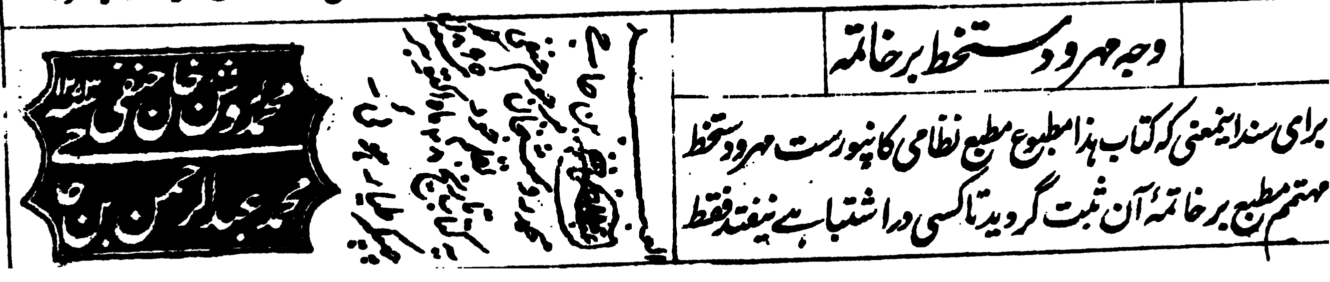
آن فاضلی که بود ز خیر المهاجرین — در مکهٔ معظمه شد انتقال او
صد حیف و صد دریغ و صد افسوس و صد الم — دارم چو لاله داغ جگر از ملال او
از جسم من چه دور شده قربِ جانِ آن — وز جانِ من چه گشته بعید اتصال او
چندان که از مرض شده تقلیل در غذا — گشت از زیاد پیری ضعف و هزال او
هر تشنه که چشم تحصیلِ علم داشت — سیراب شد ز چشمهٔ فیض و نوال او
ایجادِ امر تازه و هم صنعتِ جدید — بود از خواص جدتِ فکرِ کمالِ او
آبی رسید ازان چمن آرا بباغ علم — تا بی گرفت چشمِ فن از اکتحال او
چون مهر روشن است بعالم فضائلش — مخفی نباشد از کتب و درس حال او
تا حال کس ندید نظیرش در اختراع — شد تازه کهنه فن ز نوئیِ خیال او
در مکه چار و چار بهند اند جمله هشت — ز اولادِ سال خورده و هم خرد سالِ او
عمرش تمام شد در افادات اهلِ علم — اکثر بدرس و تحشیه بود اشتغال او
هم بود حالِ زندگیش در جهان چه نیک — هم شد بوقتِ موت چه نیکو مآل او

وان عالمی که شمس علومش کمال داشت — شد ز انقلابِ گردشِ گردون زوال او
مولای من مربی من استاد من — اکنون چه شد که رفت ز فرقم ظلال او
قَدْ کَانَ طَالِبًا طَلَبُ اللّٰهِ عِنْدَهُ — کز هند سوی مکه شده ارتحال او
در یکهزار و سه صد و شش ماه عید فطر — وقتِ ضحیٰ بنوزدهم (۱۹) شد وصال او
گر پیر چرخ چرخ زند صد هزار سال — در عالمِ مثال نیارد مثال او
سلمای فنِ منطق و لیلای علمِ دین — هر هفت شد ز ماشطهٔ خط و خال او
لا حل هر آنچه بود ز مضمونِ متن و شرح — حل کرده شد ز تحشیهٔ قیل و قالِ او
داد آنچنان جواب که مبهوت لا جواب — نتوان کشود عقدهٔ حلِ سؤال او
در هفت گاه و شش جهت و چار سمت رفت (یعنی هفت اقلیم) — صیتِ جمالِ شاهدِ حسنِ مقال او
هر وقت بود دست بکار و دلش بیار — از صبح و شام و روز و شب و ماه و سال او
ذاتش که بود منبعِ فیضان تکوّنش — وصفش که بود قلزم احسان فعال او
هم سالش آسی آمده نیکو چه فی البدیه — در نیکوان بمکه شده انتقال او ۱۳۰۶ھ

اشتهار

وجه مهر و دستخط بر خاتمه

برای سند اینمعنی که کتاب هذا مطبوع مطبع نظامی کانپور است مهر و دستخط
مهتمم مطبع بر خاتمهٔ آن ثبت گردید تا کسی در اشتباه نیفتد فقط



نام کتاب	قیمت
انشائے خرد افروز	دو جز
انشائے اردو	دو جز
قصائد عرفی	[illegible] جز
انشائے بہار بیخزان	ے جز
معدن فیوض	ے جز
آمد نامہ نظامی	یک جز
امتیان	یک جز
خالق باری	یک جز
دستور الصبیان نظامی	یک جز
لڑکوں کا کمیل	دو جز
تعلیم عزیزی	دو جز
پندنامہ عطار	ے جز
نسخہ تعلیمیہ	دو جز
انشائی خلیفہ انتظامی	سہ جز
زلیخا فارسی نظامی	[illegible] جز
زلیخا مترجم اردو	عہ ر
گلستان مع فرہنگ	[illegible] جز
فرہنگ گلستان	یک جز
گلستان مترجم	[illegible]
بوستان مع فرہنگ	[illegible] جز
فرہنگ بوستان	یک جز
بوستان مترجم	[illegible] جز
مبادی الحساب حصہ اول	[illegible] جز
گفتگو نامۂ فارسے	یک جز
قواعد فارسے نظامی	دو جز
اخلاق محسنی محشے	[illegible] جز
چہار گلزار	سہ جز
قواعد اردو حصۂ اول	یک جز
قواعد اردو حصۂ دوم	[illegible] جز
رسالۂ عبد الواسع	ے جز
انشائے فائق	دو جز
انشائے جامی	[illegible] جز
انشائے منیر	[illegible] جز
رقعات عالمگیری	[illegible] جز
انشائے بہار عجم	دو جز
میزان فارسی	یک جز
افصح الانشا نظامی	سہ جز
فیض شاہ جہانی	دو جز

نام کتاب	قیمت
محمود نامہ	یک جز
انشائے مظہر	دو جز
رقعات عزیزی	دو جز
بوستان نظامی خرد	ے جز
مکتب نامہ	[illegible] جز

رسالجات مولود وغیرہ

نام کتاب	قیمت
مولود شریف شہید	ے جز
مولود جدید	[illegible] جز
مولود دلپذیر حصۂ اول	[illegible] جز
حصۂ دوم محامد مصطفے	سہ جز
عین الیقین	[illegible] جز
خدا کی رحمت	ے جز
نفح الطیب حصۂ اول	[illegible] جز
حصۂ دوم تسلیۃ الفواد	[illegible] جز
کحل البصر	[illegible] جز
راحۃ القلوب	[illegible] جز
بہار جنت	[illegible] جز
دافع الاوہام مہدی	دو جز
گلدستۂ ایمان	[illegible] جز
مناجات کلمہ	یک جز
معجزۂ آل نبی	[illegible] ورق
ذکر شاہ انبیا	[illegible] جز
مولود بہاریہ	[illegible] جز
دیوان لطف	[illegible] جز
ناصر العاشقین	دو جز
گلدستۂ معراج	دو جز
نزول رحمت	یک جز
قندیل عرش	دو جز
بہار خلد عزیزی	[illegible] جز
مرآۃ التجوید مع ریاض الخوبی مع قرآن کی نہایت مہمل	۴ ر
تحفۂ اخیار	۵ ر
مولود سعدی قابل دید	۴ ر
احیاء القلوب	[illegible] جز
عقد الجواہر	۴ ر
نعت ہی نعت حصۂ اول	[illegible] جز
ایضاً حصۂ دوم	ے جز
مولود برزنجی مترجم	[illegible] جز
انتخاب عرشی	[illegible] جز

نام کتاب	قیمت
گلزار نعت نظامی	سہ جز
نجم الضیا	[illegible] جز
مجموعۂ معجزات	دو جز
چہل رسالہ	[illegible] جز
ذکر الشہادتین	ے جز
شہادت نامہ	دو جز
کرامات محبوب سبحانی	دو جز
مولود سعیدی محمدی	۲ ر
نظم قادریہ	ے جز

کتب قصص و دیوان

نام کتاب	قیمت
آرائش محفل	[illegible] جز
قصۂ شاہ روم	ے جز
ایضاً	[illegible] جز
سراج الرقیم قصۂ اصحاب کہف	۲ ر
تاریخ ابلیس	۴ ر
گل و صنوبر	[illegible] جز
قصۂ سیا و پوش	یک جز
گلستان سخن	۴ ر
زلیخا اردو	ے جز
لیلے مجنون	[illegible] جز
باغ و بہار	[illegible] جز
مجموعہ دلہن نامہ	یک جز
قصہ سپاہی زادہ	ے جز
چوہے نامہ و بلی نامہ	یک جز
شاہنامہ اردو	[illegible] جز
دیوان صادق	[illegible] جز
دیوان ضامن	[illegible] جز
منتخب کلیات ظفر	[illegible] جز
کلیات نظیر	[illegible] جز
گلدستۂ امانت	دو جز
واسوخت امانت	دو جز
واسوخت قلق	یک جز
بارہ ماسہ بکلی	۲ ورق
مجموعۂ بارہ ماسہ	دو جز
مجمع الاشعار	[illegible] جز
ماک چمن	ے جز
گلزار سخن	[illegible] جز
قانون راگ	[illegible] جز

نام کتاب	قیمت
مجموعۂ سنجار و نامہ	یک جز
اندر سبھا	یک جز
چمن بے نظیر	[illegible] جز
دیوان موجد	۵ ر

کتب عربیہ

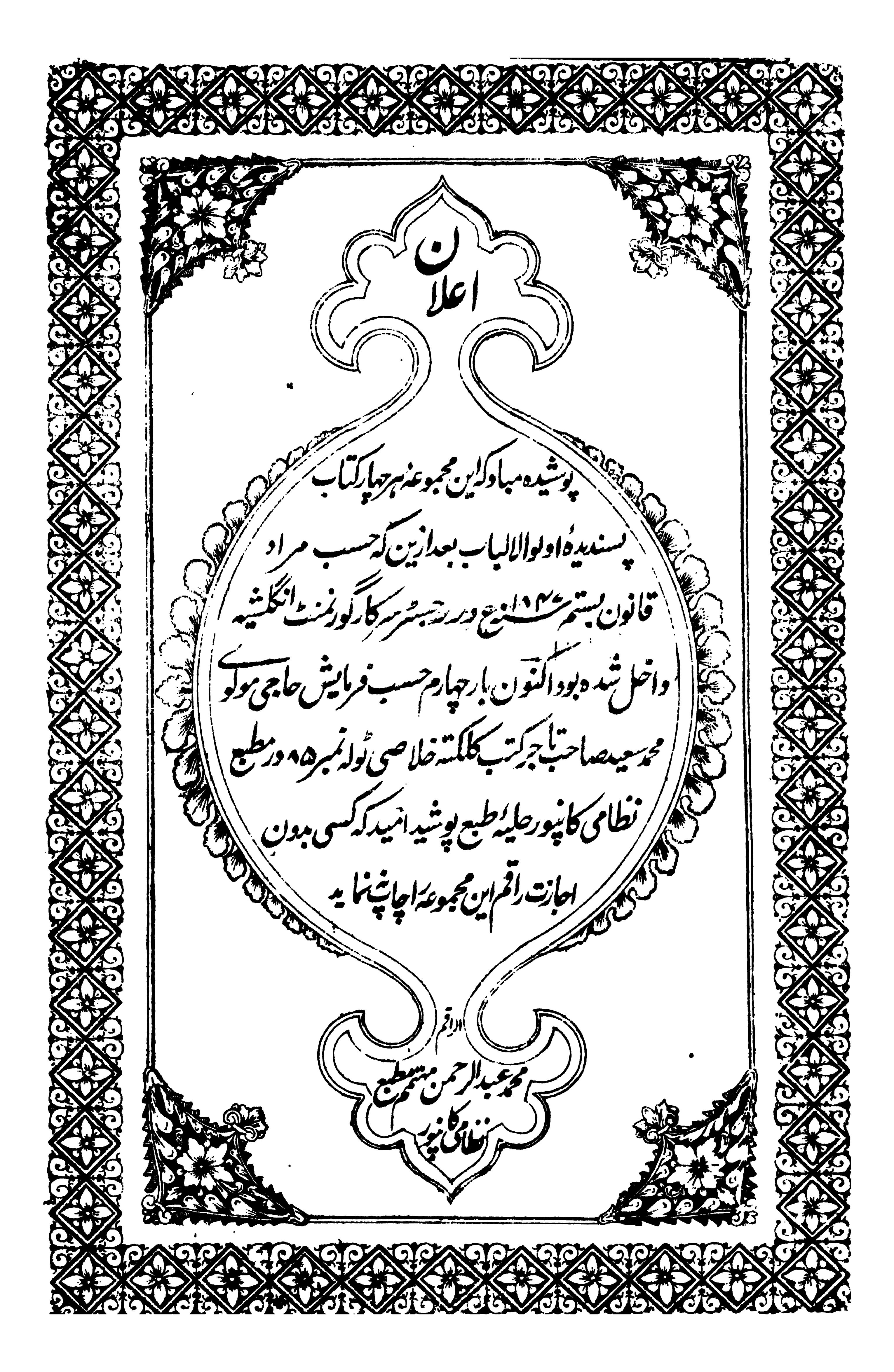
نام کتاب	قیمت
میزان الصرف نظامی	[illegible] جز
پنج گنج نظامی	[illegible] جز
نحو میر نظامی	ے جز
صرف میر نظامی	[illegible] جز
دستور المبتدی	[illegible] جز
شرح مائۃ عامل احمدی	سہ جز
فصول اکبری نظامی	[illegible] جز
مجموعۂ منطق نظامی	[illegible] جز
قال اقول نظامی	[illegible] جز
ترکیب اصل جلد	یک جز
شرح سلم ملا مبین	۱۲ ر
شرح ملا جامی نظامی	[illegible]
دیوان حضرت علی محشے	۹ ر
منیۃ المصلے مصطفائی	۹ ر
سراجی نظامی	۷ ر
اخوان الصفا عربی انتظامی	[illegible]
شرح میزان منطق فارسی	[illegible] جز
فتاوی قاضیخان مع فتاوی [illegible]	[illegible]
ہدایۃ النحو نظامی	[illegible] جز

کتب لغت

نام کتاب	قیمت
صراح مع قراح	[illegible]
منتخب اللغات کالم دار	[illegible]
منتخب النفائس	[illegible] جز
کریم اللغات مع عظیم اللغات	[illegible]
غیاث اللغات مع منتخب اللغات	
و چراغ ہدایت نظامی	[illegible]
غیاث اللغات کالم دار انتظامی	[illegible]
فرہنگ محمودی	۸ ر

کتب متفرقات

نام کتاب	قیمت
پنجۂ نگارین نظامی	دو جز
مہر سلیمانی	[illegible] جز
فالنامۂ قرآن شریف	دو جز
تعویذ گنج العرش سفیہ	فیصد ۵ ر



اعلان

پوشیده مباد که این مجموعه ہر چہار کتاب
پسندیدهٔ اولو الالباب بعد ازین که حسب مراد
قانون بستم ۱۸۴۷ع در رجسٹر سرکار گورنمنٹ انگلشیه
داخل شده بود الکنون بار چہارم حسب فرمایش حاجی مولوی
محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکته خلاصی ٹوله نمبر ۸۵ در مطبع
نظامی کانپور حلیهٔ طبع پوشید امید که کسی بدون
اجازت راقم این مجموعه را چهاپ ننماید

الراقم
محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع
نظامی کانپور